STUDIO ET VERECUNDIA VERI

DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, II. SERIE

HERAUSGEBER:

DR. TH. ET JUR. ERNST COMMER

APOSTOLISCHER PROTONOTAR A. I. P.
PRÄLAT DES PÄPSTLICHEN HAUSES
K. K. UNIVERSITÄTSPROFESSOR I. R.
EHRENDOKTOR DER UNIVERSITÄT KRAKAU
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM
RITTER DES ORDENS DER EISERNEN KRONE III. KL.

IV. JAHRGANG

MIT EINER PHOTOTYPIE

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
DTJ
Alma, California

WIEN UND BERLIN

DRUCK UND VERLAG DER MECHITHARISTEN-BUCHDRUCKEREI
WIEN, VII. MECHITHARISTENGASSE 4

1917

30037

Ser. 2
V. 4
1917

INHALT DES VIERTEN BANDES

Seite

Kardinal Bisleti, Präfekt der römischen Studienkongregation. Phototypie des Graphischen Institutes in Wien nach der jüngsten Photographie von Cavaliere G. Felici in Rom . . . . . vor 1

DOKUMENTE

Acta Benedicti PP. XV

Epistola

I. Ad R. P. Ludovicum Theissling, Ordinis Dominiciani Magistrum Generalem, appetentibus sollemnibus ob Ordinem ante annos DCC legitime confirmatum . . . . 1—4

II. S. Congregatio de Seminariis et de Studiorum Universitatibus. Epistola Em. Cardinalis Bisleti ad R. P. D. Alfredum Baudrillart, Rectorem Instituti Catholici Parisiensis, de doctrina Sancti Thomae Aquinatis impensius excolenda . . . . . 5—7

I. Ad R. P. Alexium Mariam Lépicier, Ordinis Servorum B. M. V. Priorem Generalem, eius Tractatum Theologicum de Sanctissima Eucharistiae dilaudans . . . . 113 f.

II. Ad R. P. D. Iacobum Sinibaldi, Episcopum tit. Tiberiensem, Congregationis Seminariis et Universitatibus Stu-

Seite

diorum praepositae Secretarium: eius opus „Elementos de Philosophia“ laudibus prosequitur . . . . . 114 f.

Kommentatoren zur *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin, gesammelt von Dr. theol. et phil. *Anton Michelitsch*, o. ö. Universitätsprofessor, Graz (Fortsetzung aus III, 260—291) . . . . . 116—152, 463—472

ABHANDLUNGEN

1. Gegenstand der Approbation in der Lehre des hl. Thomas von P. Mag. Theol. *Sadoc Szabó O. P.*, Regens des röm. Collegium Angelicum, Mitglied der röm. Thomas-Akademie, z. Z. in Wien . . . . . 8—27

2. Die spezifischen Sinnesenergien nach Johannes Müller im Lichte der Tatsachen von *Dr. Josef Gredt O. S. B.*, Professor am röm. Collegium S. Anselmi, Mitglied der röm. Thomas-Akademie, z. Z. in Seckau . . . . . 28—44

3. De natura inspirationis S. Scripturae, scripsit *P. Innocentius Iácome O. P.*, Lector, z. Z. in Südamerika (Fortsetzung aus II, 308—354; III, 190 bis 221) . . . . . 45—80, 322—346

4. Der theologische Wert der approbierten Lehre des hl. Thomas von P. Mag. Theol. *Sadoc Szabó O. P.* . . . . . 153—185, 347—380

5. Kampf um den hl. Thomas von Dr. phil. *Alexander Horváth O. P.*, Lektor, Graz . . . . . 186—243

6. Die Motio Divina der natürlichen und übernatürlichen Tugenden und der Gaben des Hl. Geistes von *P. Dr. Gregor von Holtum O. S B.*, Abtei Emaus, Prag . . . . . 244—252

Seite

7. Die Politik des Aristoteles von *Dr. Eugen Rolfes,* freires. Pfarrer, Köln-Lindenthal . . . . . 253—276

8. Die Tätigkeit der Geschöpfe nach S. Thomas von Aquin, von P. Mag. Theol. *Gundisalv Feldner O. P.*, Wien . . . . . 277—321

9. Zur Kontroverse über die Körperlehre in der griechischen und scholastischen Philosophie von *Dr. Eugen Rolfes* . . . . . 381—435

10. Die heiligmachende Gnade in ihrer Beziehung zur Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele von *P. Dr. Gregor von Holtum O. S. B.* 435—463

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. S. Cavelti: Die Streitschrift des sel. Abtes Berchtold von Engelberg (*Prof. Dr. A. Michelitsch*) 502

2. F. Diekamp: Katholische Dogmatik (*Dr. Michelitsch*) 500 f.

3. B. Dörholt: Der Predigerorden und seine Theologie (*Dr. Michelitsch*) . . . . . 501 f.

4. F. Gillmann: Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik (P. Mag. Theol. *Reginald M. Schultes O. P.,* Rektor des theol. Studiums in Ettal, Bayern) . . . . . 498—500

5. F. Hamm: Die Schönheit der katholischen Moral (P. *Prof. Dr. Joh. Carl Jellouschek O. S. B.,* Schottenstift Wien) 111 f.

6. Kapitza: Die deutsche Kulturmission, der Katholizismus und die nationale Versöhnung (*Dr. Michelitsch*) . . 504

7. N. Kaufmann: Elemente der aristotelischen Ontologie (*Dr. Michelitsch*) 500

8. A. Kraus: Utrum S. Thomas Aquinas sit Thomista (*P. Dr. Gregor von Holtum O. S. B.*) . . . . . 83—111

Seite

9. J. Mausbach: Grundzüge der katholischen Apologetik (P. Mag. *Reginald M. Schultes O. P.*) . . . . . 496 f.

10. D. Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters (*P. Dr. Sigisbert Cavelti O. S. B.*, Engelberg, Schweiz) 81

11. J. Nicolussi: Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie (*Dr. Michelitsch*) . . . . . 502 f.

12. J. Nicolussi: Das Verhältnis zwischen dem Matthäus- und Markus-Evangelium (*Dr. Michelitsch*) . . . . . 503 f.

13. F. Sassen: De theoria cognitionis Plotini cetero eius systemati comparata (*P. B. A. Luyckx O. P.*, Lektor, Huissen, Holland) . . . . . 81—83

14. Th. Simon: Richtlinien christlicher Apologetik wider Nietzsche (*Dr. Michelitsch*) 504

REGISTER

Zu den Jahrgängen I (1914), II (1915), III (1916) des Divus Thomas . . . . . (1. Heft) I—VIII

Zu Jahrgang IV (1917) . . . . . (4. Heft) I—IV

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/freiburger-zeitschrift-fuer-philosophie-und-theologie_1917_4

DOKUMENTE

ACTA BENEDICTI PP. XV

EPISTOLA

AD R. P. LUDOVICUM THEISSLING, ORDINIS DOMINICIANI MAGISTRUM GENERALEM, APPETENTIBUS SOLLEMNIBUS OB ORDINEM ANTE ANNOS DCC LEGITIME CONFIRMATUM

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem. — In coetu sodalium Tertiariorum Sancti Dominici, qui abhinc tribus annis actus est Florentiae, cum praesentes Nos quoque cum pluribus Episcopis adessemus, valde probantibus et suadentibus Nobis, statutum est ut per sollemnia, quae appropinquabant, exeuntis anni septingentesimi ab Ordine Dominiciano legitime confirmato, conventus, eiusdem generis at longe maioris celebritatis, Bononiae haberetur. Non sane tum suspicabamur quid de personae Nostrae humilitate Deus in proximum tempus decrevisset: sed ad celebrandum institutum et memoriam sanctissimi Patriarchae propriis et peculiaribus quibusdam causis videbamur adduci, qui et sacrorum eius cinerum quasi tutores et custodes essemus, et in alumnis disciplinae eius qui ad numerum beatorum caelitum essent adscripti, unum de gentilibus Nostris coleremus. Nunc autem, quoniam arcano Dei consilio accidit ut, saeculari hac sollemnitate adveniente, iam non in Petronii sede, verum in ipsa Apostolorum Principis cathedra collocati simus, consentaneum est a Nobis, immortalium in Ecclesia meritorum, praeterquam Nostrae privatae necessitudinis, rationem haberi, inclitoque Ordini singulare aliquod dari testimonium apostolicae caritatis.

Praeclarae quidem laudes familiae Dominicianae, tamquam divino spiritu instinctus praenuntiasse dicendus est decessor Noster, Honorius III: qui, cum Ordinem, ante novem annos conditum, sua constitutione, edita die XXII mensis decembris a. MCCXVI, sanxisset ratumque habuisset, eo ipso die ad legiferum Patrem iterum apostolicas litteras dedit hoc exemplo: „Nos attendentes fratres Ordinis

tui futuros *pugiles Fidei et vera mundi lumina* confirmamus Ordinem tuum." Quae quam vera dixerit, eventus rerum qui deinceps usque ad nostram memoriam acciderunt, aperte ostendunt.

Nam quod ad eorum pro Fide operum et contentionem attinet, constat nullos unquam fuisse qui oppugnatores christianae sapientiae fortius his repellerent aut constantius. Ante omnes Albigensium, quos quidem ad debellandos divinitus excitati sunt, quanta virtute fregerunt audaciam! tum Catharis et Patarinis, tum Hussitis et Novatoribus, tum ceteris qui consecuti sunt, haereticis quam strenue, quam docte, docendo, concionando, scribendo repugnarunt! Nec raro ex iis exstiterunt, qui Fidei profusionem profuso sanguine consecrarent: unus instar omnium sit Petrus ille Martyr quo potissimum filio Ecclesia Veronensis gloriatur. — Quo autem studio refovere ac tueri integritatem Fidei vitaeque christianae vulgo consueverint, quis ignorat? Ut cetera mittamus quae sunt ab eis in hanc rem salubriter instituta, ut Collegium Sodalium a sanctissimo nomine Jesu, ut sodalitium a Sacramento augusto, ut Tertius Dominicianorum Ordo, profecto e manibus Dominici alumnorumque eius magnum illud „adversus haereses et vitia praesidium" accepit Ecclesia quod Rosario Mariali continetur. — Nec vero in propagandis Ecclesiae finibus minus impegre utiliterque elaborarunt. Iam inde ab initio Ordinis multum profecisse novimus sacras eorum expeditiones ad barbaros Asiae et superioris Africae, plurimum in ipsa Europa: praesertim autem salutares Polonis et Hungaris fuisse. Atque, ubi primum America patuit, novum immensumque campum apostolico suo labori apertum putarunt sodales maxime ex Hispania. In eo igitur ita sese omni dein tempore exercuerunt, ut uberes cum salutis animarum fructus perciperent, tum solidae gloriae. Clarissima in eo numero sunt nomina Ludovici Bertrandi et Bartholomaei Las Casas, quorum alter virtutum splendore miraculorumque magnitudine illustria Apostolorum renovavit exempla, alter, indigenas non modo e Satanae servitute eripiendo, sed etiam ab improborum hominum dominatu et iniuria protegendo, merito nobilitatus est inter vindices humanae dignitatis. — Denique, id quod sinceram incorruptamque Fidem vel maxime indicat, in Dominiciani Ordinis commendatione ponendum est praecipuum ac perpetuum obsequium eius erga

hanc Apostolicam Sedem. Etenim, cum pontificia potestas caesariae potestatis contumacia impugnaretur, silentio praetereundum non est, tum alios tum hos sodales in primis, quia Pontifici fidelissime studerent, indigna perpessos esse; quotiescumque autem de tuendis aut illustrandis Ponificatus Romani iuribus ageretur, Dominicianos in primis semper fuisse qui ea defenderent aut illustrarent. Ceterum, dum Catharinae Senensis memoria *in benedictione* erit, satis Dominicianae familiae cum Apostolica Sede singularis necessitudo constabit.

Quod vero lucem huc usque mundo attulerint, primum doctrina, sane dubium arbitramur esse nemini. Compertum est omnibus quantam operam omni tempore posuerint in studiis optimis, quibus quidem verae humani generis progressiones ad bene vivendum adiuvantur; nec attinet de iis commemore sodalibus, qui, et ingenio et maximarum rerum scientia abundantes, ponderosa sua scripta immortalitati commendarunt. Quis enim, gravioribus imbutus litteris, non miretur Alberti Magni, Antonini, Caietani volumina? Quis, severis disciplinis deditus, modo cum discendi studio amorem Ecclesiae sanctae coniungat, non maximi faciat, non vehementer diligat, non religiosissime sequatur Thomam Aquinatem, cuius certe doctrina, divinae providentiae munere, illuxit Ecclesiae ad verum confirmandum omnesque in reliquum tempus errores convincendos? Atque huic Ordini laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod numquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit. — Iam ad hanc lucem eruditionis illa addenda est, vel divinior, sanctimoniae. Plurimos enim ex hac religiosa familia, ab eius primordiis ad hanc diem, eosque alios aliis clariores innocentissime vita acta sustulit in caelum, unde, tamquam sidera, iter christianis populis ad omnem virtutis excellentiam collustrarent. Chorum quodammodo ipse ducit Dominicus Pater, ac post eum mirifica in varietate minorum luminum enitent vel Aquinas, vel Ferrerius, vel canonum ordinator, vel Virgo Senensis, vel illa quae australes Americae oras sanctitatis laude princeps honestavit. Quae qui consideret, non mirabitur si de Ordine Dominiciano apud Apostolicam Sedem, quam quidem quattuor ex eius alumnis sanctissime obtinuerunt, magna semper opinio fuit. Inde enim Romani Pontifices saepe quaesivere, quos vel in amplissimis digni-

tatum gradibus constituerent, et quibus munera vel gravissima mandarent. Ac certa quaedam officia quae in Fidei tutelam constituta sunt, huic Ordini, quasi ad commendandam disciplinae eius doctrinaeque integritatem, in perpetuum attribuerunt.

Nos vero, dilecte Fili, haec respicientes, primum auctori et largitori bonorum omnium Deo ingentes gratias agimus, quod legiferi tui Patris institutum usque adhuc sua benignitate promovit, supplicesque adhibemus preces ut simili modo etiam in posterum illud fovere atque adiuvare velit. Tunc tibi et tuis sodalibus, quotquot triplex iste Ordo complectitur, gratulamur ex animo; vosque ut dignos et Parentis tam magni filios et vestrorum maiorum haeredes praestare perseveretis, hortamur. At ipsi tibi, quod sub faustae celebrationem memoriae summum Ordinis magisterium orsus es, bono auspicio esse ducimus; optamusque prosperum cursum tui muneris et Ecclesiae frugiferum. — Quo autem ista saecularia solemnia, quae in diem XXII proximi decembris incident, uberiore cum fructu gaudioque spiritus celebrentur, ea placet pontificalis indulgentiae augere muneribus. Itaque omnibus qui quamlibet aedem aut publicum oratorium primi, alterius tertiique Ordinis Dominiciani inviserint, ubi eadem sollemnia in triduum aut eo tantum festo die haberi contigerit, dummodo usitatis condicionibus satis fecerint, plenariam peccatorum veniam semel indulgemus. Praeterea damus ut non solum saecularis solemnitatis die, sed etiam aliis duobus triduanae supplicationis, ubi haec fiet, Missam de S. P. Dominico recitari liceat.

Auspicem interea caelestium donorum, ac Nostrae paternae benevolentiae testem, tibi, dilecte Fili, atque universae Dominicianae familiae apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XXIX mensis octobris MCMXVI, Pontificatus Nostri anno tertio.

BENEDICTUS PP. XV

(Acta Apostolicae Sedis VIII, 3 novembris 1916, p. 395—398)

S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET DE STUDIORUM UNIVERSITATIBUS

EPISTOLA

AD R. P. D. ALFREDUM BAUDRILLART, RECTOREM INSTITUTI CATHOLICI PARISIENSIS, DE DOCTRINA SANCTI THOMAE AQUINATIS IMPENSIUS EXCOLENDA

Monseigneur,

En présence des ruines matérielles et morales que le monde actuel voit s'accumuler chaque jour, le Saint-Siège, confiant en Celui qui a promis d'être avec Son Eglise jusqu'à la consommation des sièles, se plait à envisager l'époque prochaine du relèvement. Il n'est pas douteux que la France aura une part considérable dans cette œuvre de restauration. Nous espérons que les glorieuses paroles, par lesquelles on a resumé votre histoire dans le passé: „Gesta Dei per Francos", se vérifieront encore dans l'avenir.

Or ce relèvement moral ne sera complet et durable, que dans la mesure où il aura été préparé et soutenu par la saine doctrine.

Comme la foi, au dire de votre célèbre Guillaume de Paris, est la première vie de l'esprit humain, la première lumière dans l'œuvre de la seconde création et de la réparation humaine (Guliel. Parisien., Lib. *De Moribus,* cap. I), ainsi la formation doctrinale est la première et la plus indispensable.

Vous savez en quel sens doit s'orienter cette formation dans les Universités catholiques. „Des Papes se succèdent — disait le Card. Billot, une des gloires de votre patrie — Papes de nationalité différente, avec des tendances et des caractères très divers, mais tous, depuis Jean XXII jusqu'à Benoît XV, n'ont qu'une voix pour recommander Saint Thomas d'Aquin." „Omnium tamen in commendando Aquinate una invariata sententia est." *(Oratio habita die 11 martii 1915, pro instauratione Academiae S. Thomae.)*

Il suffit, pour se convaincre, de parcourir, même rapidement, l'ouvrage dans lequel le R. P. Berthier, O. P., a réuni, comme en une chaîne d'or, ces témoignages des Souverains Pontifs en faveur de la doctrine de l'Ange de

l'Ecole (P. Berthier, *S. Thomas Doctor Communis Ecclesiae,* 1914).

Je me limite à vous rappeler les paroles de l'Encyclique: *Depuis le jour* que le St.-Père Léon XIII adressa, le 8 septembre 1899, au Clergé de votre pays et que l'on peut appeler la *Magna Charta* pour la formation intellectuelle et morale des élèves des Séminaires. „Est-il besoin d'ajouter que le livre par excellence, où les élèves pourront étudier avec plus de profit la Théologie scolastique, est la Somme Théologique de St. Thomas d'Aquin? Nous voulons donc que les professeurs aient soin d'en expliquer à tous leurs élèves la méthode, ainsi que les principaux articles relatifs à la foi catholique.“ Deux ans après (1 octobre 1901) le regretté Pontife écrivait à l'Evêque de Verdun: „Que ceux qui s'appliquent à l'enseignement et à l'étude de la Théologie et de la Philosophie, considèrent comme *leur devoir* capital, après avoir laissé de côté les *inventions d'une vaine philosophie,* de suivre St. Thomas d'Aquin et de le cultiver comme leur maître et leur chef.“ Et dans la Lettre Encyclique *Aeterni Patris* à tous les Evêques: „Providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere, certa et concors doctorum hominum sententia est.“

Dans le même sens, le Pape Pie X de s. m. écrivait, le 6 mai 1907, aux Evêques Protecteurs de votre Institut: „De philosophia petimus a vobis, ne unquam patiamini in Seminariis vestris minus sancte observari quae providentissime Litteris Encyclicis *Aeterni Patris* Decessor Noster praecepit. Permagni *ad custodiam et tutelam Fidei hoc interest* . . . Ergo vos, vestros alumnos sacri ordinis non debetis velle philosophiae praeceptis tantum imbui, quantum in legitima litterarum institutione praescriptum est publice, sed eo uberius et altius, nempe secundum disciplinam Thomae Aquinatis, ut solidam deinceps possint S. Theologiae reique biblicae scientiam percipere.“

La pensée de Sa Sainteté Benoît XV n'est pas différente. — Dans un Bref adressé au R. P. Hugon, O. P., et publié dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 7 juin 1916, le Souverain Pontife écrivait: „Sanctum et salutare est, ac paene necessarium in scholis catholicis, ubi ad philosophiae ac theologiae scientiam instituitur sacra iuventus, summum

haberi magistrum Thomam Aquinatem." Et dans le Motu Proprio, du 3 décembre 1914, en faveur du Collège théologique de Bologne: „Probe novimus debito in honore ibidem esse Thomam Aquinatem, cuius doctrinas decessores Nostri illustres, Leo XIII et Pius X, maximis extulerunt laudibus, easque scholis catholicis religiose retinendas praescripserunt . . . Statuimus ut Archicancellarius et Collegium Theologorum Bononiense — servatis rite praescriptionibus vel sacri Concilii studiis provehendis, *in primisque* decreto *Doctoris Angelici*, die XXIX iunii huius anni edita, de summis Thomae Aquinatis principiis in philosophia *sancte tenendis deque ipsa Summa Theologica, in scholis theologiae praelegenda* — vel aliis quae Sedes Apostolica praeceperit praecepturaque sit, academicos theologiae gradus et lauream conferre possint . . ." Et enfin le même Pontife daigna approuver et confirmer la réponse de cette Congrégation, du 7 mars 1916, touchant l'étude du Docteur Angélique.

Je suis bien sûr, Monseigneur, que la Fille ainée de l'Eglise, qui a tant de fois devancé même les desirs du St.-Siège, et qui tient à être la première dans l'amour, observera avec plus d'ardeur encore dorénavant ces directions pontificales, et que en particulier votre Institut et les autres Universités catholiques de France, dont l'attachement à la chaire de Pierre est si connu, contribueront ainsi très efficacement à cette résurrection que nous saluons d'avance.

En vous exprimant mes désirs et mes espérances, Monseigneur, je vous félicite une fois encore, du zèle que vous avez employé pour le bien de l'Institut catholique, et qui vous fera trouver les moyens d'appliquer les mesures salutaires dont je viens de parler.

Agréez, Monseigneur, mes vœux les meilleurs et les sentiments avec lesquels j'aime à me dire

Rome, le 30 septembre 1916

votre tout dévoué en N.-S.

G. CARD. BISLETI, Préfet

(Acta Apostolicae Sedes VIII, 3 nov. 1916, p. 412—414)

GEGENSTAND DER APPROBATION IN DER LEHRE DES HL. THOMAS

Von P. SADOC SZABÓ O. P.

19. Nach dem, was wir früher über die Autorität des hl. Thomas gesagt haben[1], steht fest, daß es der ausdrückliche Wille des apostolischen Stuhles ist, die Lehre des englischen Meisters zum Gemeingut der theologischen Lehranstalten zu machen. Es ist nun zu untersuchen, was eigentlich in den Schriften des Aquinaten approbiert wurde und was wir in seiner Lehre festhalten müssen, um den Absichten der Kirche zu entsprechen.

Die Approbation setzt, als Urteil des Verstandes, notwendigerweise einen Gegenstand, über den geurteilt wird, voraus. So wird z. B. ein Buch von der kirchlichen Behörde, so eine Gesetzesvorlage vom Monarchen sanktioniert, das heißt approbiert. In jedem Gegenstande aber, den der menschliche Geist untersucht, können verschiedene Gesichtspunkte unterschieden werden, nach denen sich die Einteilung und Systemisierung der einzelnen Wissenschaften, Künste usw. bemißt. Zunächst kommt hier das Materialobjekt (obiectum materiale) in Betracht. Dieses ist nichts anderes, als der Gegenstand selbst, der von einer Seelentätigkeit oder einer Wissenschaft erfaßt und behandelt wird. So ist die Hl. Schrift, nehmen wir an, das vom hl. Matthäus verfaßte Buch, das Materialobjekt der Exegese, weil sich diese Disziplin mit der genannten Schrift beschäftigt. — Das Materialobjekt aber kann unter verschiedenen Gesichtspunkten untersucht werden, so z. B. die Hl. Schrift, insofern in ihr die Geschichte des Volkes Israel, das Leben Jesu, seine Lehre usw. in Betracht gezogen werden, oder insofern die Sprache, der Stil, die geistige Bildung der Verfasser derselben ins Auge gefaßt wird. Damit entsteht ein anderer und besonderer Gegenstand (obiectum formale) einer Untersuchung oder Wissenschaft. Aber selbst der formelle Gegenstand kann durch das Erkenntnismotiv (obiectum formale quo) beeinflußt oder spezifiziert werden. So kann ich das in den Evangelien enthaltene Leben Jesu nach den Prinzipien und unter dem Gesichtspunkte der Religionsgeschichte oder Philosophie

[1] Divus Thomas III, p. 657–684.

betrachten, insofern es die Taten und Lehren eines Thaumaturgen, eines Weltweisen, eines neuen Religionsstifters darstellt. Ich kann aber das Leben des Herrn unter einem höheren Lichte, als eine von Gott zu unserem Heile geoffenbarte Wahrheit und Tatsache untersuchen. Dadurch wird der formale Gegenstand selbst in eine ganz andere Sphäre gerückt und Objekt einer anderen Wissenschaft, im vorliegenden Fall der übernatürlichen Theologie. Ähnlich verhält es sich auf anderen Gebieten.

a) Das Materialobjekt

20. Was ist nun in unserer Frage das Materialobjekt, Formalobjekt überhaupt und das Obiectum formale quo der kirchlichen Approbation?

Das obiectum materiale bilden offenbar die uns erhaltenen Werke des hl. Thomas, vor allem seine Summa theologica. Diese Schriften, scripta, opera, volumina nennen sie die Päpste, sind das Substrat, die Grundlage, um die es sich beim Urteil der höchsten kirchlichen Auktorität handelt. So wie der König, der ein Gesetz sanktioniert, den ihm vor liegenden Text approbieren will, so will die Kirche die vom Aquinaten verfaßten Bücher gutheißen. Wie in jedem anderen Falle ist auch hier zuerst authentisch, das heißt auf dem Wege kritischer Forschung, genau festzustellen, welche Schriften wirklich dem hl. Lehrer angehören und in welcher Gestalt er sie verfaßt hat. Mit anderen Worten, es muß der authentische Text uns vorliegen; denn dieser ist von der Kirche approbiert worden. Daher sehen wir, daß die Päpste Pius V. und Leo XIII., beide im höchsten Grade um die Lehre des Aquinaten besorgt, vor allem auf eine genaue kritische Gesamtausgabe seiner Werke bedacht waren. „Quo latius spargatur ac disseminatur Angelici Doctoris sapientia“, schreibt Leo XIII., „constituimus omnia eius opera de integro in lucem edere... Certa autem spes est, huiusmodi necessitati consultum iri per novam editionem, quae cuncta omnino S. Doctoris scripta complectatur[1].“

Das ist nach unserer Auffassung, was vor allem beobachtet werden soll. Man muß den hl. Thomas aus seinen

[1] Acta Leonis XIII, I, p. 114. „Iampridem“, ad Card. de Luca, 15. Okt. 1879.

eigenen Schriften studieren, den Wortlaut seines Textes näher kennen lernen. Solange wir ihn nur aus einzelnen Zitaten kennen, die oft nach eigenem Gutdünken der einzelnen Autoren, vielleicht gar aus zweiter oder dritter Hand zusammengetragen sind, werden wir nie Interesse an Thomas selbst haben, nie seine Doktrin verstehen, nie den Geist seiner Lehre uns aneignen. Wie keiner die Hl. Schrift wirklich kennt, der sie nicht selbst gelesen hat, so kann ohne den Text des englischen Meisters, Thomas weder verstanden, noch begriffen, noch gewürdigt werden. Es zeigt von hoher pädagogischer Weisheit, daß Pius X., um endlich einmal der Lehre des Aquinaten in die theologische Welt definitiven Eingang zu verschaffen, die Verordnung erließ, beim akademischen Unterrichte den Text der Summa theologica zur Grundlage der Vorlesungen zu nehmen. Nicht anders verfahren ja die übrigen Fakultäten auf unseren Hochschulen. Mit welcher Genauigkeit wird da nicht der Text dieses oder jenes Klassikers, Historikers, Gesetzgebers untersucht, geprüft, studiert und eingelernt! Man denke nur an die Universitätsseminarien. Es ist also durchaus keine Pedanterie, sondern eine weise Verfügung, wenn die Kirche das klassische, großartigste Meisterwerk des menschlichen Geistes, die Summa theologica an den theologischen Hochschulen wieder als Textbuch eingeführt wissen will. „Ad colendam altius hanc disciplinam", sagt Pius X., „quemadmodum coli debet in Universitatibus studiorum magnisque Athenaeis atque etiam in iis omnibus Seminariis et Institutis, quibus potestas facta est academicos gradus conferendi, omnino oportet, veterum more, qui numquam excidere debuerat, revocato, de ipsa Summa theologica habeantur scholae[1]."

Was hier Pius X. mit solchen nachdrücklichen Worten verordnet, das ist schon unter Leo XIII. deutlich genug eingeschärft worden. So erklärt z. B. die S. Congreg. Stud. am 15. September 1897 an die spanischen Bischöfe über die Studienordnung auf ihren Hochschulen: „firma Summi Pontificis voluntas est, ut pro theologia dogmatico-scholastica Summa Divi Thomae ceu textus adhibeatur[2]". Ähnliches

[1] „Doctoris Ang." Acta Ap. Sed. VI, pag. 339.
[2] Analecta Ord. Praed. III, p. 394.

lesen wir in der Enzyklika Leo XIII. an die französischen Bischöfe vom 8. September 1899 über die Erziehung des Klerus: „Est-il besoin d'ajouter que le livre par excellence où les élèves pourront étudier avec plus de profit la théologie scolastique, est la somme théologique de S. Thomas d'Aquin? Nous voulons donc que les professeurs aient soin d'en expliquer à tous leurs élèves la méthode, ainsi que les principaux articles de la foi catholique[1].“ Man sieht also, daß Pius X. nur das näher bestimmte, was sein Vorgänger beabsichtigt hatte.

b) Das Formalobjekt

21. Das Formalobjekt der päpstlichen Gutheißung in unserem Falle ist offenbar nicht der Buchstabe, noch sind es die Bände, die der Aquinate abgefaßt hat, sondern seine Lehre, sein philosophisch-theologisches System, das wir am großartigsten ausgebildet in der Summa theologica vor uns haben. Das in den Schriften des englischen Meisters enthaltene Lehrgebäude ist approbiert und uns vorgeschrieben. Der apostolische Stuhl bezeichnet dieses obiectum formale seiner Gutheißung mit den Ausdrücken: sapientia illuminata, coelestis, doctrina uberrima, praeclara, philosophia, principia et doctrinae capita, dogmata S. Thomae usw. Nun wissen wir, daß beim hl. Thomas die Theologie die höchste Wissenschaft ist, auf welche die übrigen natürlichen Erkenntnisarten ebenso hingeordnet sind, wie die Natur auf die Übernatur. Die Theologie ist bei ihm im eigentlichsten Sinne wahre Weisheit, die über die anderen Erkenntnisgebiete zu wachen hat, weil ja auch diese dem Zwecke der Theologie, als der höchsten Weisheit, untergeordnet sind. „Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur . . . sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa . . . Unde maxime dicitur sapientia[2].“ „Non pertinet ad eam (sacram doctrinam) probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de illis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum[3].“ „Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat,

[3] Acta Leonis XIII, VII, p. 293.
[4] I. p. qu. 1. a. 6.
[5] A. a. O. ad 2.

oportet quod naturalis ratio subveniat fidei[1]." „Haec scientia non accipit ab aliis scientiis, tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis, sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari[2]."

Es ist demnach ganz in Ordnung, daß im Systeme des hl. Thomas die Philosophie im Dienste der Theologie steht und sie voraussetzt, wie die Seele den Leib und die Gnade die Natur des Menschen. Wenn also die Kirche die Philosophie des Aquinaten approbiert und vorschreibt, so geschieht dies im Interesse der Glaubenswissenschaft, insofern sie die materielle Grundlage der Theologie ist.

Diese von der Kirche, der Hüterin aller, auch der natürlichen Wahrheiten, vorgeschriebene Philosophie, die sich in den verschiedenen Werken des Aquinaten genau ausgebildet findet, hat sich durch alle Jahrhunderte glänzend bewährt. Sie hat die Feuerprobe schon bei ihrem ersten Kampfe gegen den falschen Intellektualismus des Averroës, gegen den Voluntarismus der skotistischen Schule, gegen den Nominalismus der skeptisch-idealistischen Richtung des 15. Jahrhunderts bestanden. Und heute, wo wir abermals beim Agnostizismus, d. h. beim baren Skeptizismus, ob er nun voluntaristischen oder intellektualistischen Ursprungs ist, angelangt sind; heute, wo wir beim Anblick der gänzlichen Zerrüttung unserer Philosophie und des namenlosen Jammers unserer modernen „Weltanschauungen" innehalten, sehen wir in der Philosophie des Aquinaten jenen Rettungsanker, der als die einzige Hoffnung und Stütze des durch die Wunden der Erbsünde auch seiner Natur nach arg geschwächten menschlichen Geistes in diesem Wirrwarr wissenschaftlichen Taumels betrachtet werden muß. „In tanta perturbatione animorum et confusione rerum", sagt Leo XIII., „opportunissimum sane remedium homini suppetit in sana solidaque philosophia, si sapienter studioseque excolatur. Hanc enim maxime natam aptamque apparet deiiciendis erroribus insanienti nostrorum temporum sapientia partis . . . [3]", und diese rettende Philosophie ist die des hl. Thomas.

In jeder Wissenschaft kommt es zunächst auf die Prinzipien an. Ihre Wahrheit vorausgesetzt, wird der mensch-

[1] A. a. O. art. 8. ad 2.
[2] A. a. O. art. 5. ad 2.
[3] Acta Leonis XIII, I, p. 142.

liche Geist die richtigen Schlußfolgerungen ableiten, und selbst wenn er sich verirrt hätte, wird er sich selbst durch die Rückkehr zu den Grundsätzen korrigieren können. Darum sehen wir, daß die Kirche unablässig auf die Prinzipien des hl. Thomas hinweist. Diese bilden nicht nur die Grundlage seiner, sondern jeder wahren Philosophie. Unter diesen Grundsätzen sind aber nicht die obersten Denkgesetze zu verstehen, sondern jene Hauptlehren, die das Mark im Organismus der thomistischen Philosophie bilden, jene hauptsächlich metaphysischen Sätze, von denen eine noch so geringe Abweichung, wie Pius X. wiederholt eingeschärft hat, unabsehbare Folgen für den menschlichen Geist nach sich ziehen müßte.

Wir sagten, es komme im System des hl. Thomas auf die metaphysischen Lehren an. Diese sind hauptsächlich von der Kirche intendiert, wenn sie von der Philosophie des Aquinaten redet. Der Hl. Stuhl hat durch die Erklärung der S. Congr. Stud. vom 27. Juli 1914 mehrere Sätze aus den Werken des englischen Lehrers herausgezogen, die unzweifelhaft, wie es heißt, „principia et pronuntiata maiora" seiner Philosophie enthalten[1]. Wir hätten beizufügen, daß in jenen Sätzen zwar mehrere wichtige Lehren des hl. Thomas bezeichnet sind, sie aber nicht erschöpfen. Sie bilden nur das Mindestmaß jener Anforderungen, die man an einen Philosophen im Geiste des Aquinaten stellen muß. Immerhin aber kann man sagen, daß, die erwähnten Sätze vorausgesetzt, die Grundbedingungen gegeben sind, um die thomistische Metaphysik, Psychologie, Kosmologie, Theodizee, wohl auch die natürliche Ethik im Sinne des hl. Thomas sich aneignen zu können.

Wenn also der apostolische Stuhl die Philosophie des Aquinaten vorschreibt, so wäre es weit gefehlt, anzunehmen, es genüge, einige allgemeine Lehren aus seiner Philosophie zu betonen. Nein, die Kirche will seine Philosophie, und zwar in ihrer ganzen Tragweite und Bedeutung, mit allem, was wirklich zu seinem Lehrgebäude gehört, eingeführt wissen. Was aber mit seinen metaphysischen Prinzipien und Lehren in keinem oder nur losem Zusammenhang steht, wie z. B. seine naturwissenschaftlichen Anschauungen, historischen oder kritischen Ungenauigkeiten, so ge-

[1] Acta Ap. Sedis VI, p. 383.

hört dies nicht mehr zum spezifischen System des hl. Thomas, sondern sind Nebenerscheinungen in seiner Lehre, die wir ohne Schaden preisgeben können, mitunter auch müssen. In diesem Sinne sind die Worte Leo XIII. zu verstehen: „Si quid est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi[1].“ Die allbekannte Nüchternheit und der wissenschaftliche Ernst des englischen Lehrers sind indessen hinreichende Garantien, daß bei ihm gewisse Unvollkommenheiten des menschlichen Geistes nicht vorkommen.

22. Es wäre demnach ganz unrichtig, zu glauben, man könne in der Philosophie auch in den wichtigeren Fragen vom hl. Thomas abweichen, ohne sich deshalb vom Wege der Wahrheit zu entfernen und gegen die klaren Weisungen der Kirche zu verfehlen: „Ea, quae in philosophia S. Thomae sunt capita,“ sagt Pius X.[2], „non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed veluti fundamenta, in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit.“ Zu diesen „capita“ der thomistischen Philosophie gehört demnach offenbar etwas mehr als einige allgemeine Prinzipien der gesunden Vernunft oder einzelne Grundwahrheiten, die man salva fide ohnehin nicht leugnen kann. Unter diesen „capita“ verstehen wir jene Sätze, Anschauungen, die seine Metaphysik, Psychologie, seine Naturphilosophie usw. ausmachen und ohne deren Annahme von einer Befolgung der Lehre des hl. Thomas keine Rede sein kann und ohne welche jedes Philosophieren früher oder später auf Irrwege führen muß.

Es gibt indessen geheime und offene Gegner der von der Kirche approbierten und vorgeschriebenen Philosophie des hl. Thomas, die ihren aktiven oder passiven Widerstand durch die angebliche Unklarheit und Unbestimmtheit des thomistischen Systems bemänteln wollen. Mit anderen Worten, man möchte gern den ungenügenden Wert der

[1] „Aeterni Patris“, Acta Leonis XIII, I, p. 107.
[2] „Doctoris Angelici“, a. a. O., p. 338.

Philosophie des englischen Lehrers für unsere Zeit zu verstehen geben. Es ist aber mehr als fraglich, ob ein solcher Standpunkt wohl vereinbar sei mit jener Ehrfurcht, die wir der höchsten kirchlichen Auktorität, mit jener Wahrheitsliebe, die wir der Wissenschaft und uns selbst schulden. Leo XIII. sagt über das philosophische System des hl. Thomas: „...(Thomas) ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitae integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia praedives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit et doctrinae splendore complevit. Nulla est philosophiae pars, quam non acute simul et solide pertractarit, de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quaestionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas, aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur[1].“ Könnte die Kirche von einer Philosophie so reden, der das erste Kennzeichen der Wahrheit, die Klarheit und die Sicherheit, mangeln würde?

23. Was bis jetzt an Hand der kirchlichen Verordnungen von der Philosophie des hl. Thomas gesagt wurde, gilt nach dem alten Satze der Schule: propter quod unumquodque tale et illud magis, noch mehr von seiner Theologie; denn die Philosophie ist nur die Voraussetzung, gleichsam die Materialiensammlung für den eigentlichen herrlichen Bau, den großartigsten Dom der katholischen Glaubenslehre, sein System der Theologie. Wird schon die Vorhalle, die Philosophie, von der Kirche so verherrlicht, was wollen wir erst vom Heiligtum der Wissenschaft selbst sagen?

Auch hier müssen wir dasselbe betonen, was oben von der Philosophie des englischen Lehrers behauptet wurde: das Formalobjekt der kirchlichen Approbation in der Theologie des hl. Thomas ist die systematische Begründung und Erklärung, der organische Aufbau der geoffenbarten Wahrheiten im Geiste und nach den Grundsätzen der Kirche. Wer nur einigermaßen in den Schriften des Aquinaten bewandert ist, sieht sofort, daß hier ein Genie am Werke

[1] „Aeterni Patris“, a. a. O., p. 100.

war, dem es gelungen ist, die verschiedensten Elemente der von Gott geoffenbarten und vom menschlichen Geiste erfaßten Wahrheiten in eine wunderbare Einheit und Harmonie zusammenzufassen, deren Teile ebenso wie das Ganze einen und denselben genialen Meister zu erkennen geben, der mit engelsgleichen Augen das Kleine wie das Große überschaut, ihren Zusammenhang findet, sie ordnet und so ein einzig dastehendes Meisterwerk geschaffen hat. Dieses hat die Kirche approbiert und vorgeschrieben.

24. Es braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß die Lehre des Meisters von seinen Schülern nicht nur treu befolgt und fortgesetzt, sondern auch weiter entwickelt, verteidigt und ausgebaut wurde. Sein System war zwar vollendet, aber infolge neuer Gegner, neuer Einwände, neuer Bedürfnisse, mußte die feststehende Wahrheit sich unter neuen Verhältnissen bewähren. Die 600jährige Geschichte der Theologie des hl. Thomas weist viele heiße Kämpfe, aber keine Niederlagen, viele schwere Schlachten, aber keinen Rückzug, wohl aber großartige Siege und die herrlichsten Triumphe auf. Daran hat die historische Thomistenschule die größten Verdienste. Sie hat den Faden der lebendigen Tradition, die Verbindung mit ihrem Meister nie verloren, sondern stets zu behalten und noch enger zu knüpfen gesucht. Sie hat sehr wohl erkannt, daß ihre Stärke die Treue zu Thomas ist. Sie hat ihre providentielle Aufgabe, durch das Festhalten an Thomas, für die Kirche zu arbeiten und zu kämpfen, erfaßt und auch erfüllt[1]. Zeugnis dessen ist die feierliche Approbation des in den Schriften des Aquinaten enthaltenen theologischen Systems. Auch diese Anerkennung mußte durch ernste wissenschaftliche Arbeit vorbereitet und errungen werden. Es dauerte oft lange bis einzelne feststehende Lehrsätze des englischen Meisters allgemeine Würdigung und Zustimmung fanden, so herrlich und großartig auch sein ganzes System in allen seinen einzelnen Teilen durchgeführt ist. Denken wir nur an seine Gottesbeweise. Wie viele Proben schwerster Art hat nicht seine diesbezügliche Beweisführung a posteriori bestehen müssen, bis sie nicht nur Gemeingut aller katholischen Schulen, sondern zugleich die Lehre der katholischen

[1] Vgl. hierüber den trefflichen Aufsatz Professor Dr. Dörholts im Divus Thomas III, p. 462: Der Predigerorden und seine Theologie.

Kirche geworden ist, seitdem wir nämlich im Eide gegen den Modernismus dies beschwören müssen[1]. Wie viele andauernde Kämpfe mußte die Lehre des Aquinaten vom „esse subsistens", in welchem er das Wesen Gottes findet, zum Unterschied vom „esse per participationem", worin nach ihm das Wesen des Geschöpfes liegt, durchmachen, bis wir so weit gekommen sind, daß wir seine diesbezügliche Anschauung nicht nur als die allgemeinere, sondern auch als die von der Kirche approbierte und vorgeschriebene betrachten müssen[2]! Mit welch tiefem Blick durchschaute er den Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten und damit auch den zwischen Natur und Übernatur! Gereicht es ihm nicht zur größten Ehre, daß das Vatikanum nichts anderes zu tun brauchte, als seine hieher gehörige sechs Jahrhunderte alte Auffassung als Glaubenslehre zu verkünden? Mit welcher Klarheit und Sicherheit verfolgt er seinen Grundsatz von der „voluntas Dei efficacissima", der alles unterworfen und die selbst die erste Ursache alles Seienden ist, und zwar nicht nur, insofern die Substanz der Dinge, sondern auch die Art und Weise ihres Geschehens in Betracht gezogen wird! An Hand dieser Lehre erfassen wir erst seine Anschauungen über das Geheimnis des göttlichen Vorherwissens, der Auserwählung zur Gnade und Glorie. Wie wunderbar ist seine Trinitätslehre über den Ausgang der zwei göttlichen Personen, namentlich der Unterschied zwischen generatio und spiratio, seine Lehre über die subsistierenden Relationen, durch welche die göttlichen Personen konstituiert werden! Welchen Sieg hat die thomistische Trinitätslehre über alle ihre Gegner errungen, welche Triumphe auf dem Florentinum erlebt! Denken wir ferner an seine Gnadenlehre, an das Geheimnis der Rechtfertigung durch die unserer Seele inhärierende heiligmachende Gnade, die alle theologischen und sittlichen Tugenden samt den Gaben des Hl. Geistes im Gefolge hat, an die Wirksamkeit des Gnadeneinflusses, die Notwendigkeit sowohl der aktuellen als der habituellen Gnade zur Bekehrung und zu allen Heilswerken, und vergleichen wir damit die Lehre des Tridentinums und die seitdem durchgeführte Weiterentwick-

[1] Denzinger, Nr. 2145.
[2] Acta A. Sedis V, p. 386.

lung des kirchlichen Dogmas! Was wollen wir erst von der ganz einzigartigen, tiefen Erfassung des Geheimnisses der Menschwerdung im System des hl. Thomas sagen? Wenn es einem Menschengeiste gelingen konnte, Licht in dieses unergründliche Werk der göttlichen Allmacht und Liebe zu bringen, so ist der englische Lehrer der erste, dessen sicherer Leitung wir uns anvertrauen können. Seine philosophischen Lehren über Substanz, Subsistenz und Existenz, als drei voneinander verschiedenen Realitäten, seine gründlichen patristischen Studien über die Auffassung der Väter und die Definitionen der Konzilien kommen hier in gleicher Weise zur Geltung. Wie wunderbar ist seine Darstellung über die Gnade, das Wissen Christi, über die gottmenschliche, physisch-reale Wirksamkeit des Erlösers in den Werken der Übernatur und wie tief seine Auffassung von der werkzeuglichen Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato bei der Hervorbringung der Rechtfertigungs- und heiligmachenden Gnade! Nehmen wir noch seine Lehre über die wahre, reale, d. h. physische Ursächlichkeit der neutestamentlichen Gnadenmittel hinzu, dann erst haben wir einen entsprechenden Begriff vom übernatürlichen Organismus des göttlichen Lebens Christi in uns. Kein Wunder, daß seine Sakramentenlehre sowohl auf dem Florentinum wie auf dem Tridentinum die höchste Anerkennung gefunden hat. Betrachten wir erst die theologische Lehre des Aquinaten vom Altarssakrament, so glauben wir, dieses unergründliche mysterium fidei fast schauen zu können, mit solch einer überwältigenden Anschaulichkeit, geistiger Frische und erhabener Ruhe erklärt der doctor eucharisticus dieses Wunder der göttlichen Erbarmung und Liebe. Vergleichen wir die dogmatische Lehre des Tridentinums mit der theologischen Spekulation des hl. Thomas, so kommt es uns fast vor, als ob das Konzil seine Lehrsätze einfach ausgeschrieben hätte, so genau sind diese in jenen wiedergegeben. Aber gerade hier, in diesem undurchdringlichen Geheimnisse, von dem der englische Lehrer singt: visus, tactus, gustus in te fallitur, auditu solo tuto creditur, finden seine metaphysischen Prinzipien ihre volle Berechtigung. Wie deutlich, um nur auf das Wichtigste hinzuweisen, erscheint hier der Unterschied zwischen der Substanz und den ihr inhärierenden Akzidenzien, die in diesem Sakramente verbleiben, ohne von ihrem Subjekt er-

halten zu werden. Welche Bedeutung besitzt in diesem Geheimnisse das eigentliche Wesen des Akzidens, das nach der Konsekration in seinem Dasein durch göttliche Kraft erhalten bleibt, ohne daß sein Wesen die geringste Veränderung erleidet! Sieht man nicht, wie weitgreifend die manchen als „massiv“ erscheinende Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ist? Oder kann dieses Geheimnis mit derselben Konsequenz und Anschaulichkeit erklärt werden, wenn das mit seinem Dasein identische Wesen des Akzidens unmittelbar von seinem Subjekt erhalten wird und nicht durch einen von seinem Wesen real unterschiedenen actus existentiae?

Wenn vom Einfluß des hl. Thomas auf die Entwicklung der Theologie die Rede ist, sind manche Kreise geneigt, seine Bedeutung fast ausschließlich auf seine abstrakt-metaphysischen Untersuchungen einzuschränken. Mit Unrecht. Thomas entwirft auch von den Normen der Sittlichkeit, von den Leidenschaften, Tugenden, der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung, vom Gesetze, der Sünde ein derart einheitliches Bild, daß wir wohl fragen können, gibt es noch ein zweites Moralsystem, das mit allen Bedürfnissen und Eigenschaften der Natur und mit jeder Aufgabe der Gnade derart rechnet wie seines? Kann überhaupt eine einheitlichere Darstellung der Tugend, der Sünde und der sittlichen Vollkommenheit geboten werden, als sie der Aquinate im zweiten Teile seiner Summa uns geliefert hat?

Es ist bekannt, daß über das Wesen und die Art und Weise der Fortpflanzung der Erbsünde selbst beim heiligen Augustinus sich noch eine große Lücke zeigt. Bei den unmittelbaren Vorgängern des hl. Thomas ist in dieser Frage eine große Meinungsverschiedenheit zu konstatieren. Auch hier wurde seine Lehre bahnbrechend für die weitere Auffassung dieses Dogmas. Die Verhandlungen und Entscheidungen des Tridentinums zeigen, daß Thomas der beste Erklärer und Verteidiger der traditionellen kirchlichen Lehre war.

Mit Vorliebe nennt die heilige Kirche den Aquinaten „Doctor Angelicus“, den englischen Lehrer, „cum angelicis spiritibus non minus innocentia quam ingenio comparatus“, wie es im kirchlichen Offizium von ihm heißt. Und wir können ruhig behaupten, daß Thomas in der Lehre von

den Engeln fast sich selbst, den menschlichen Geist, übertroffen habe. Es gibt nur eine systematisch-logisch ausgedachte, durchgeführte Darstellung der Engel und diese findet sich nur bei ihm. Weder vor noch nach ihm hat es überhaupt jemand gewagt, etwas Ähnliches zu unternehmen.

Um schließlich noch einen Punkt hervorzuheben, wo finden wir eine schönere, tiefere, ergreifendere und besonnenere Darstellung der christlichen Eschatologie? Mit welcher überwältigend klaren Spekulation begründet er, im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen, die absolute Übernatürlichkeit der visio facialis, bei der er jedes geschaffene intellektuelle Bild schlechthin ausschließt. Wo mußte auch die thomistische Theologie sich stärker erweisen gegen frühere und spätere Angriffe, Zweifel und Zweifler, als gerade in der Lehre von der Anschauung Gottes! Mit welcher psychologischen Feinheit verfolgt nicht der heilige Lehrer das Leben des Geistes jenseits im Zustande der Glorie und der Verwerfung! Welcher Reichtum seines fruchtbaren Genies offenbart sich in der Darstellung des Lebens im Himmel und in der Verdammnis! Und dies alles ist durchwoben von den tiefsten metaphysischen Lehrsätzen, den sinnigsten psychologischen Anschauungen, sowie den höchsten Moralprinzipien der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung.

25. In den gesamten Schriften des Aquinaten, selbstverständlich zunächst in seinem Lebenswerke, der Summa theologica, offenbart sich eine solche Feinheit der Logik, Konsequenz der Folgerungen, Klarheit des Urteils, Natürlichkeit der Darstellung, Großartigkeit des Gedankenganges, Einzigartigkeit der Synthese, auch der scheinbar von einander entferntesten Wahrheiten, daß wir ohne weiteres annehmen können, eine solche Geistesarbeit konnte ohne außerordentliche göttliche Erleuchtung nicht geleistet werden. Bei Thomas finden wir keine Spur von Zweifelsucht, keine wie immer geartete Unruhe in der Untersuchung auch auf dem Wege nach den verborgensten Wahrheiten und Irrtümern, bei ihm erscheint uns alles wie selbstverständlich. Die Lösung der schwierigsten Fragen ergibt sich bei ihm so natürlich wie der Stamm aus der Wurzel, die Blume aus der Knospe, die Frucht aus der Blüte. Ein solcher Lehrer durfte vom Heiland selbst des

auch von der Kirche anerkannten Ausspruches gewürdigt werden: „bene scripsisti de me, Thoma."

Dieser organische Aufbau der gesamten Theologie und Philosophie ist von der Kirche gutgeheißen und zur Aneignung vorgeschrieben. Die Lehre des Aquinaten ist ein Grenzstein in der theologischen Wissenschaft, nach dem wir unsere geistige Bildung zu bemessen und zu berichtigen haben. Sie ist kein einfacher, wenn auch noch so blendender Leuchtturm auf der hohen See der Wissenschaft, den der kühne Seefahrer zwar von der Ferne ehrerbietig begrüßt, aber ihm ebenso entschieden ausweicht, wenn seine Richtung ihn anderswohin führt.

Das Formalobjekt der kirchlichen Approbation ist also die wunderbare systematische Lehre des hl. Thomas. Es kommt auch hier zunächst auf die Festigkeit, Verläßlichkeit der Prinzipien und auf den organischen Zusammenhang der einzelnen Teile an. Was nicht zum Ganzen gehört, was sich als etwas rein Zufälliges an dem Kunstwerke findet, kann, ohne den Wert desselben zu beeinträchtigen, wegfallen. Es kann also zugegeben werden, daß der hl. Thomas mehrere im Laufe der Zeit als Glaubenslehren definierte Wahrheiten noch nicht als Dogmen vorgetragen hat. Man würde aber ohne Zweifel in jedem einzelnen Falle bei ihm die verläßlichsten theologischen Grundsätze finden, aus denen solche Wahrheiten ohne Schwierigkeit gefolgert und bewiesen werden könnten. Das von der Kirche approbierte Gesamtsystem des Aquinaten würde dadurch an Festigkeit und Dauerhaftigkeit nur gewinnen.

c) Das Motiv (obiectum formale quo)

26. Das Dritte, was bei der Approbation einer Lehre, oder allgemein gesprochen, beim Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung in Betracht gezogen werden muß, ist das sogenannte obiectum formale quo, die ratio sub qua, d. h. jener Grund, der den Geist bewegt und erleuchtet, um einem Gegenstand seine Zustimmung, Gutheißung zu erteilen. So ist die göttliche Offenbarung die ratio sub qua unseres Glaubens, weil wir alle in den beiden Offenbarungsquellen enthaltenen Wahrheiten unter diesem Lichte für wahr halten. Die ratio sub qua der Theologie indessen ist die mittelbare oder virtuelle Offenbarung, da sie aus den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten ihre

Sätze ableitet. Ähnlich wird eine Gesetzesvorlage vom König unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Wohles gutgeheißen, das somit das obiectum formale quo seiner Handlung bildet. Was ist nun das obiectum formale quo, der eigentliche Beweggrund für die Approbation der Lehre des hl. Thomas seitens der Kirche? Welcher Gesichtspunkt leitete den apostolischen Stuhl bei der Gutheißung des philosophisch-theologischen Systems des Aquinaten?

Die Aufgabe der Theologie ist die systematische, organische Darstellung des Offenbarungsinhaltes auf Grund der Offenbarungsquellen. Um diesen Zweck entsprechend erreichen zu können, muß die Theologie die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu erweisen imstande sein. Sie hat als Wissenschaft auch den inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen Wahrheiten zu untersuchen, aus einer Wahrheit andere abzuleiten und zu begründen. Sie muß die gegen die Gesamtoffenbarung oder gegen einzelne Teile derselben vorgebrachten Schwierigkeiten lösen, zumindest durch den Nachweis, daß den gegen die Glaubensgeheimnisse angeführten Gründen keine Beweiskraft innewohnt.

Damit ist bereits die Bedeutung der Philosophie für die Theologie angedeutet; sie steht, wie wir dies bereits früher aus dem Munde des hl. Thomas gehört haben, im Dienste der Glaubenswissenschaft. Die übernatürliche Offenbarung setzt naturnotwendig die Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften, aber auch die natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen voraus. Der Inhalt der Offenbarung übersteigt allerdings meistens die Fassungskraft unserer natürlichen Fähigkeiten, aber unser Verstand muß instandgesetzt werden, die Offenbarung in sich aufzunehmen und die von Gott mitgeteilten Wahrheiten zu erfassen. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn in unserer Vernunft bereits eine ganze Reihe von Begriffen und Anschauungen sich vorfindet, die den Geist befähigen, die Geheimnisse nach Analogie unserer natürlichen Erkenntnis zu erreichen, so etwa, wie der Maler Leinwand, Pinsel und Farbstoffe voraussetzt, das Gemälde aber nach Idee und Ausführung sein eigenstes Werk ist: „Rationis usus fidem praecedit," sagt die Kirche, „et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit[1]." Der hl. Augustinus

[1] Denzinger, nr. 1651, 1799.

zeigt dies an einem konkreten Beispiel, wie folgt: „Credimus Dominum nostrum Jesum Christum natum de virgine, quae Maria vocabatur: quid sit virgo, quid sit nasci et quid sit nomen proprium non credimus, sed prorsus novimus[1].“ Das ist also der Sinn der Worte des hl. Thomas: „Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subveniat fidei (und auch der Theologie), sicut naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati[2].“

Selbstverständlich muß die von der Theologie benützte Philosophie eine wahre sein, die ebendeshalb nur eine einzige sein kann. Die Kirche findet diese einzig in der scholastischen Philosophie, deren Hauptvertreter Thomas ist. Da nun seine Philosophie auf Grund ihres Wahrheitsgehaltes mit der Offenbarungslehre und der Theologie gleichsam vermählt ist, so ist es vollständig ausgeschlossen, daß die Kirche diese Philosophie preisgibt und mit einer anderen vertauscht. Eine neue Philosophie kann in der Theologie nicht mehr erwartet werden[3]. Die Annahme, daß die Theologie, so wie sie von der Kirche approbiert und gelehrt wird, sich von der scholastischen Philosophie loslösen und letztere durch eine andere ersetzt werden könne, ist durchaus unrichtig. Eine solche Geistesrichtung ist an sich schon bedenklich und würde früher oder später zu bedeutenden Verirrungen führen; sagt ja Pius X. geradezu: „Nullum est indicium manifestius, quod quis modernismi doctrinis favere incipiat, quam quum incipit scholasticam horrere methodum[4].“

Die nähere Aufgabe, welche die Philosophie innerhalb der Theologie zu erfüllen hat, beschreibt der englische Lehrer klar und deutlich mit den Worten: „... In sacra doctrina philosophia possumus uti tripliciter: primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et huiusmodi de Deo vel de creaturis probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus et doctrinis philo-

[1] De Trinit. VIII, nr. 5.
[2] I. p. qu. 1 a. 8 ad 2; Contra Gentes, I, 8.
[3] Commer: „Die jüngste Phase des Schellstreites,“ p. 338.
[4] „Pascendi,“ a. a. O., p. 92.

sophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria[1]." Damit ist die Bedeutung der Philosophie sowohl zur Vorbereitung auf die Theologie, als auch zur weiteren wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren genügend gekennzeichnet.

27. Somit können wir das obiectum formale quo der kirchlichen Approbation der Lehre des hl. Thomas leicht angeben. Die Kirche approbiert sie nicht nur deshalb, weil sein Lehrsystem als ein wissenschaftlicher Organismus an sich wahr ist, sondern darum, weil seine Philosophie für die Ziele der Theologie und des Glaubens am besten geeignet ist. Sein philosophisch-theologisches System ist unter allen in der Kirche vorhandenen am meisten dazu angetan, alle Irrtümer zu besiegen und den Glaubensinhalt am klarsten zu begründen, mit anderen Worten: weil in seinem System das Formalprinzip der Theologie, die Kraft der mittelbaren virtuellen Offenbarung am stärksten zum Ausdruck kommt und unser Verstand durch die thomistische Darstellung der übernatürlichen Offenbarung am wirksamsten und klarsten erleuchtet und von der Wahrheit des Glaubens im höchsten Grade überzeugt wird.

Gehen wir auf Einzelnes ein. Pius X. ist von der Wichtigkeit der Philosophie des hl. Thomas für die Theologie so überzeugt, daß er behauptet: „submotis aut quoquo modo depravatis (iis, quae in philosophia S. Thomae sunt capita), illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur[2]."

Leo XIII. erklärt, die Philosophie des Aquinaten enthalte in ihren Prinzipien alle Wahrheiten, so daß der menschliche Geist ohne Schwierigkeit daraus unzählige Konklusionen ableiten kann: „philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est, in rerum rationibus et

[1] Super Boeth de Trin. qu. 2 a. 3 in fine.
[2] „Doctoris Angelici", Acta Ap. Sedis VI, p. 338.

principiis, quae quam latissime patent et infinitarum fere veritatum semina suo veluti gremio concludunt a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda[1]." Der Aquinate erhält die Anerkennung, daß in seiner Lehre die Vernunft gleichsam den Höhepunkt ihrer Leistungsfähigkeit erreicht und daß der Glaube nirgendwo stärkere Hilfe erlangen könne als in seiner Philosophie: „rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta[2]." Diese innige Vermählung zwischen übernatürlicher und natürlicher Ordnung, d. h. zwischen Philosophie und Theologie, wird in keinem Systeme so harmonisch gestaltet als beim heiligen Thomas. „Huiusmodi perfecta fidei intelligentiaeque concordia," spricht Leo XIII., „facile nusquam melius apparet, quam in libris a principe philosophorum Thoma Aquinate exaratis[3]."

28. Jede Leugnung der natürlichen philosophischen Wahrheiten muß früher oder später zu Konsequenzen führen, die gegen die Offenbarungslehre verstoßen und umgekehrt: jeder Irrtum gegen den Glauben, jede Häresie widerspricht, sei es direkt oder indirekt, einer natürlichen Wahrheit der Philosophie, da es unmöglich ist, daß etwas philosophisch wahr und theologisch falsch sein kann oder umgekehrt[4]. Daher ist die auf den unabänderlichen Prinzipien aufgebaute Philosophie, die in der Theologie zur Geltung kommt, die sicherste und kräftigste Waffe zur Niederringung aller Häresien und Irrtümer vergangener wie zukünftiger Zeiten. Gerade dies rühmt die Kirche an dem philosophisch-theologischen System des Aquinaten: es ist das stärkste Bollwerk des orthodoxen Glaubens im Kampf gegen die Verirrungen des menschlichen Geistes. Die Geschichte der Häresien der letzten Jahrhunderte und die Aussprüche des Apostolischen Stuhles bestätigen dies zur Genüge.

---

[1] „Aeterni Patris", Acta Leonis XIII, I, p. 100.
[2] A. a. O., p. 101.
[3] Alloc. „Pergratus", Acta Leonis XIII, I, p. 143.
[4] Conc. Vat., Denzinger, nr. 1797, 1817; Contra Gentes I, 7.

Hören wir einige diesbezügliche Äußerungen der Kirche. Pius V. erklärt in der Bulle, mit der er den heiligen Thomas zum Kirchenlehrer erhebt: „Omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici Doctoris vi et veritate doctrinae ex eo tempore, quo coelestibus adscriptus fuit, multae quae deinceps exortae sunt haereses confusae et convictae dissiparentur, quod et ante saepe et liquido nuper in Sacris Concilii Tridentini Decretis apparuit . . .[1].“ Dasselbe betont Leo XIII.: „illud a se ipso impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit[2].“ Und ein andermal kommt er auf dasselbe zurück:: „illud est permagnum, quod eius doctrina, cum instructa sit atque apparata principiis latissime patentibus, non ad unius dumtaxat, sed ad omnium temporum necessitates est apta et ad pervincendos errores perpetua vice renascentes maxime accomodata. Eadem vero, sua se vi et ratione confirmans, invicta consistit, atque adversarios terret vehementer[3].“ Der große Papst findet im hl. Thomas alles, was bei einem christlichen Lehrer vorausgesetzt werden kann: „praeclara lumina animi et ingenii . . . in eo sunt omnia, doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita, obsequium fidei, cum veritatibus divinitus traditis mira consensio . . .[4]“. Benedikt XV. erklärt, die Lehre des Aquinaten sei erforderlich, „ut plena sit, quantum per humanam rationem licet, explicatio invictaque defensio traditae divinitus veritatis[5].“ Ein andermal schreibt der Hl. Vater: „. . . divino munere illuxit (S. Thomas) Ecclesiae ad verum confirmandum omnesque errores in reliquum tempus convincendos[6].“

Aus diesen wenigen amtlichen Äußerungen des apostolischen Stuhles, die wir ohne viel Mühe noch vormehren könnten, können wir ohne Zweifel den Schluß ableiten, daß in den Schritten unseres heiligen Lehrers das übernatürliche Licht der mittelbaren virtuellen Offenbarung, das zugleich die ratio formalis sub qua (obiectum formale

[1] „Mirabilis“, Bull. Ord. Praed. V, p. 155.
[2] „Aeterni Patris“, a. a. O.
[3] „Cum hoc sit“, Acta Leonis XIII, I, p. 148.
[4] „Cum hoc sit“, a. a. O.
[5] „Non multo“. 31. Dez. 1914. Divus Thomas II, p. 23.
[6] „In coetu sodalium“, 29. Okt. 1916. Acta Ap. Sed. VIII, p. 397.

quo) der Theologie ist[1], in einer Weise uns entgegenleuchtet, daß die Kirche selbst es als besonderes Kennzeichen seiner wunderbaren Doktrin und als den Grund der erteilten Approbation betrachtet und gerade deshalb der engelgleiche Lehrer uns als Vorbild gegeben wird. „Exemplar proponimus," sagt Leo XIII., „in quo quid virtus, quid sapientia possit splendidissime elucet; virum nempe humanis divinisque disciplinis ad plenum imbutum, tot saeculis insigni memoria cultum, Ecclesiae praeconiis Romanorumque Pontificum celebratum oraculis, Angelicis ipsis mentibus exaequatum[2]."

Durch diese Ausführungen erscheint die von den höchsten Wächtern des Offenbarungsinhaltes auferlegte Pflicht, in der Philosophie und Theologie die Lehre des Aquinaten zu befolgen in ihrer ganzen Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit noch mehr begründet. Leo XIII. hat das alles in einem apostolischen Schreiben an die brasilianischen Bischöfe in den kurzen Worten zusammengefaßt: „summopere autem Nos urget, ut Sacri Antistites sedulam navent operam, quo iuventus in spem et in incrementum Ecclesiae instituenda sacra doctrina ex Angelici Doctoris fontibus hausta imbuatur; ex voluminibus enim S. Thomae eruet unde fundamenta fidei christianae valide demonstret, veritates supernaturales persuadeat, nefarios hostium impetus a religione sanctissima propulset[3]."

---

[1] Vgl. Caietan. in I. p. qu. 1. a. 3. (edit. Leon. nr. III); Buonpensiere, Comm. in I. p. S. Thomae, p. 42; Schätzler, Introd. in S. Theol. p. 8. sequ.; Valentino ab Ass., Theol. Dogm. schol. (Brugis 1910) I, p. 92. sequ.

[2] Allocutio „Pergratus", Acta Leonis XIII, I, p. 143.

[3] „Ad universas" vom 27. April 1892. Acta Leonis XIII, V, p. 61.

DIE SPEZIFISCHEN SINNESENERGIEN NACH JOHANNES MÜLLER IM LICHTE DER TATSACHEN

Von Dr. JOSEF GREDT O. S. B.

P. Norbert Brühl unternimmt es in einer besonderen Schrift[1] diese Lehre genau darzulegen und zu verteidigen mit Berücksichtigung neuerer Forschungsergebnisse, die eine Bestätigung dieser Lehre bilden sollen: „Die den einzelnen Sinnen eigentümlichen Empfindungen können durch die verschiedenartigsten inneren und äußeren Reize erregt werden.“ P. 1 ff. Hieraus ergibt sich das Müllersche Gesetz: „Die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes der äußeren Körper zum Bewußtsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes eines Sinnesnerven zum Bewußtsein, veranlaßt durch eine äußere Ursache, und diese Qualitäten sind verschieden in den verschiedenen Sinnesnerven, die Sinnesenergien.“ P. 37. Zehn Beweise, die von p. 41 bis 63 ausgeführt werden, sollen diese Lehre erhärten. Dann geht der Verfasser über zur Behandlung der erkenntniskritischen Frage: „Inwiefern uns die Sinne eine Erkenntnis der Außenwelt vermitteln.“ Obwohl die Sinne unmittelbar nur ihre eigenen Zustände empfinden, so vermitteln sie dennoch eine naturgemäße Erkenntnis der Außenwelt. Joh. Müller ist kein Idealist. P. 85 ff.

P. Brühls Schrift ist physiologisch ausgezeichnet, was die Genauigkeit und Vollständigkeit des gebotenen physiologischen Materials angeht. Sie hat insofern jedenfalls bleibenden Wert und jeder, der an die Frage nach dem gegenständlichen Gehalt der Sinneserkenntnis herantritt, wird sich mit den dort angeführten Tatsachen auseinandersetzen müssen. Philosophisch jedoch ist die Schrift von Anfang bis zu Ende eine große Mißkennung des Fragepunktes und werden die physiologischen Tatsachen unrichtig gewertet.

Die „spezifische Sinnesenergie“ kann ihrem Wortlaute nach genommen werden als die Fähigkeit, Beschaffenheiten der Körper, Farben, Töne usw. wahrheitsgetreu zu erfassen.

[1] „Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen.“ Von P. Norbert Brühl C. Ss. R., 1915. Druck und Verlag der Fuldaer Aktiendruckerei. 105 Seiten. — Die Schrift war zum Teil schon erschienen im „Philosophischen Jahrbuch“, 1915, p. 23 bis 54.

In dieser Bedeutung ist die spezifische Sinnesenergie die Erkenntnisfähigkeit, die Erkenntniskraft des Sinnes. Diese Bedeutung hat die spezifische Sinnesenergie bei Joh. Müller nicht. Sie ist ihm die Fähigkeit des Sinnes, auf irgendeinen Reiz hin eine bestimmte subjektive Qualität hervorzubringen. Die spezifischen Sinnesenergien sind daher angeborene, rein subjektive Formen der äußeren Sinne, nach denen sie sich betätigen. Es entspricht ihnen keine objektive Qualität. P. 37 ff. Es gilt also bezüglich der Farben, Töne usw. der Satz: Eorum esse est percipi. Ihr ganzes Sein ist ein rein psychisches. Die Frage über die spezifischen Sinnesenergien im Sinne Müllers ist daher gleichbedeutend mit der Frage nach der Gegenständlichkeit der sinnfälligen Beschaffenheiten: Sind diese Beschaffenheiten, die den eigentümlichen Gegenstand der einzelnen äußeren Sinne bilden, etwas außerhalb unserer Empfindung oder bestehen sie nur in letzterer? Die Frage bezieht sich erstens auf die äußeren Sinne, nicht auf die inneren, insbesondere nicht auf die Phantasie. Es handelt sich darum, ob der Gegenstand der äußeren Sinne, die Sinnesqualität etwas ist, das unabhängig von der Empfindung dieser gegenübersteht und von ihr erfaßt und nachgebildet wird, oder ob diese Qualität nur in der Sinnesempfindung selbst bestehe, von dieser hervorgebracht werde. Denn daß die Phantasie ihren Gegenstand nicht voraussetze, sondern ihn hervorbringe, ist außer Frage. Zweitens ist die Frage, um die es sich dreht, nicht die, ob die Sinnesqualität außerhalb des empfindenden Körpers und außerhalb des empfindenden Organes sei, sondern ob sie außerhalb der Empfindung und unabhängig von ihr Sein habe. Denn wenn ein Körperteil den Widerstand des anderen und ein Körperteil die Temperatur des anderen empfindet, so ist die empfundene Qualität zwar nicht außerhalb der empfindenden Person, trotzdem kann sie aber ganz gut eine objektive Qualität sein, die Gegenständlichkeit hat außerhalb der Empfindung und unabhängig von ihr. Und wenn das Gehör den an der Basilarmembran schwingenden Ton hört, so ist dieser Ton zwar innerhalb des empfindenden Organes, kann aber trotzdem ein objektiver Ton sein, der außerhalb der Empfindung und unabhängig von ihr besteht. Drittens bezieht sich unsere, Frage auf die objektive Seite der Sinnesempfindung, auf das, was als ihr Gegenstand erfaßt und dargestellt wird

nicht auf ihre subjektive Seite, insofern auch sie eine subjektive Affektion des Empfindenden ist, die diesem entweder entsprechend, angenehm, oder nicht entsprechend, unangenehm ist. So ist nach der Natur des empfindenden Subjektes die Empfindung desselben Gegenstandes dem einen angenehm, dem anderen unangenehm. Dieser dreifache Unterschied wird nun aber von Brühl außer acht gelassen. Er unterscheidet nicht zwischen äußerem Sinne und Phantasie; und daraus, daß bei einer Phantasievorstellung eine objektive Qualität nicht vorhanden ist, schließt er, daß dies auch bei den äußeren Sinnen nicht der Fall sei. Ebenso behauptet er gleich, daß gar keine objektive Qualität vorhanden sei, wenn diese nur innerhalb des empfindenden Subjektes und seines Organes vorhanden ist. Endlich unterscheidet er auch nicht die objektive Seite der Empfindung von der subjektiven. Er läßt sich somit eine vielfache Mißkennung des Fragepunktes zuschulden kommen. Außerdem sind des öfteren die physiologischen Tatsachen nicht richtig gewertet. — Dies wollen wir darlegen, indem wir die zehn „Beweise“ Brühls der Reihe nach durchgehen und zeigen, daß sie jeder Beweiskraft entbehren.

Erster Beweis aus den fremdartigen Reizen (p. 42 ff). Dieser Hauptbeweis ist vorbereitet durch die ganze vorhergehende Darlegung: Die den einzelnen Sinnen eigentümlichen Empfindungen können durch die verschiedensten inneren und äußeren Reize erregt werden. Die ganze Darlegung ist zusammengefaßt in einer sorgfältig ausgearbeiteten Tafel der gewöhnlichen und außergewöhnlichen Nervenreize. Für gewöhnlich wird das Auge zur Lichtempfindung erregt durch das Licht, die Lichtwellen, das Ohr durch die Schallwellen usw. Aber die Lichtempfindung kann mechanisch erregt werden durch Stoß und Druck, ebenso kann sie auf elektrischem Wege verursacht werden. Auch verschiedene Gifte erregen Licht- und Farbenempfindung; so wird durch den Genuß von Santonin Gelb- und Blausehen erzeugt. Auch durch innere Reize wird der Gesichtssinn erregt. Zu den durch innere Reize hervorgerufenen Gesichtsempfindungen gehört vor allem das Lichtchaos als Dauerempfindung: Wir haben fortwährend irgendwelche Gesichtsempfindung, auch bei geschlossenen Augen und in der Finsternis. Ja, die Finsternis selbst, das Schwarzsehen ist eine positive Gesichtsempfindung. Sym-

pathische Reize bringen Gesichtsempfindungen hervor. Hierher gehören die Funken und Halluzinationen bei Zahnschmerzen, Migräne, die durch bloße Vorstellung hervorgerufenen Gesichtsempfindungen (hallucinatio voluntaria). Das vom Gesichte Ausgeführte gilt auch von den übrigen Sinnen: Durch Reiben der Zunge wird eine Geschmacksempfindung verursacht. Ebenso ruft jede Berührung der Paukensaite mit der Sonde Geschmacksempfindung an der Zunge hervor. Dem Lichtchaos entspricht ein Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Gefühlschaos: Wir haben fortwährend irgendwelche Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Gefühls-, d. h. Tastempfindungen. Dies Wenige aus dem reichen Tatsachenmaterial hervorgehoben zu haben, möge für unsere Zwecke genügen.

Hierauf antworten wir, daß bei jeder Empfindung eines äußeren Sinnes die empfundene Qualität objektiv vorhanden sein muß, außerhalb der Empfindung, wenn auch oft nicht außerhalb des Organes. Aber es ist klar, daß durch bloße Vorstellung hervorgerufene „Gesichtsempfindungen“ keine Empfindungen des äußeren Sinnes sind, sondern Phantasievorstellungen. Dasselbe ist zu sagen von den Halluzinationen bei Zahnschmerzen. Ebenso ist die durch Reiben der Zunge, durch Berührung der Paukensaite hervorgerufene „Geschmacksempfindung“ in Wirklichkeit bloße Phantasievorstellung: Irgendein Nerv wird gereizt. Dieser Reiz pflanzt sich fort bis zum Gehirne, dem Organe der Phantasie, und bringt dort vorhandene Anlagen zur Tätigkeit. Auf solche Weise empfindet auch der Krüppel Schmerzen an dem Gliede, das er gar nicht mehr hat. Die Paukensaite erstreckt sich aus dem Ohre zur Zungenspitze. Es wird daher der Reiz zur Zungenspitze geleitet; der Reiz an der Zungenspitze wird von der Phantasie als Geschmacksempfindung aufgefaßt. Daß aber in diesen Fällen die Phantasie den Geschmack als tatsächlich von der Zunge geschmeckt darstellt, darf nicht wundernehmen. Denn nicht nur der äußere Sinn, sondern auch die Phantasie stellt des öfteren etwas als tatsächlich gegenwärtig seiend vor und dies nicht nur im Traume und im Fieberwahne, sondern auch dann, wenn sie an etwas wirklich Vorhandenes und Gegenwärtiges anknüpft: So „sehe“ ich das Süße, d. h. die Phantasie fügt dem gesehenen Weißen (Zucker) das Süße als gegenwärtig hinzu; ich

„sehe“ die dritte Dimension, d. h. die Phantasie fügt sie hinzu, als wenn sie gegenwärtig gesehen wäre, ich „sehe“ die Sonne größer am Horizont als am Zenith; der (wirklich oder scheinbar) größeren Entfernung des gesehenen Gegenstandes entsprechend, vergrößert die Phantasie den Gegenstand selbst: er erscheint uns tatsächlich größer. Der Krüppel erfaßt durch die Phantasie das abgenommene Bein, als wenn er es noch am Leibe hätte und tatsächlich ihn schmerzte. Auch im Falle der durch Reiben an der Zunge und durch Berührung der Paukensaite hervorgerufenen Geschmacksvorstellung knüpft die Phantasie an eine jetzt tatsächlich vorhandene Reizung an und stellt nicht nur den Gegenstand, sondern auch das Gesehenwerden desselben vor, ebenso wie im Traume und im Fieberwahne. Warum aber gerade diese bestimmte Vorstellung hervorgerufen wird, z. B. Bitterempfindung oder Süßempfindung beim Reiben bestimmter Zungenteile, mag davon abhängen, daß bestimmte Zungenteile (bestimmte Nervenendigungen) mehr für die Bitterempfindung, andere mehr für die Süßempfindung angelegt sind und daher deren mechanische Reizung diese entsprechende Vorstellung in der Phantasie wachruft. Es kann dies auch seinen Grund in anderen physiologischen, vielleicht sogar individuellen Anlagen haben.

Sind aber die durch die „fremdartigen“ Reize hervorgebrachten Empfindungen wirklich Empfindungen eines äußeren Sinnes, dann ist auch die entsprechende objektive Sinnesqualität wirklich vorhanden, wenigstens innerhalb des Organes, und die Empfindung wird somit in Wirklichkeit nicht durch einen fremdartigen Reiz hervorgebracht. Dies ist vor allem zu sagen von der Dauerempfindung der verschiedenen Sinne, vom Licht-, Geruchs-, Geschmacks- und Gefühlschaos. Es sind immer irgendwelche Lichtwellen im Auge: Die Netzhaut ist zur Aufnahme der Lichtwellen so angelegt, daß sie unter dem Einfluß der Lichtwellen selbst in Schwingung gerät, diese Schwingung beibehält und so selbst Lichtwellen erzeugt (Phosphoreszenz). So erklärt sich das Flimmern bei geschlossenen Augen und in der Finsternis. Dasselbe gilt vom Gehörsorgane. Ebenso sind immer irgendwelche Geschmacksqualitäten im Speichel, am Geschmacksorgane vorhanden, die die fortwährende Empfindung erregen.

Ähnliches gilt vom Geruch und der über den ganzen Körper verbreitete Tastsinn tastet fortwährend den Widerstand der einzelnen Körperteile zu einander, so wie der Temperatursinn fortwährend deren Temperaturunterschiede empfindet. Dementsprechend wird auch das durch mechanische oder elektrische Reizung im Auge hervorgerufene Licht als wirkliches Licht anzusehen sein, da der mechanische oder elektrische Reiz Lichtschwingungen im Auge hervorruft bzw. die vorhandenen Schwingungen verstärkt. Es wird also in diesem Falle der unadäquate, fremdartige Reiz in einen adäquaten verwandelt. Dasselbe ist zu sagen bezüglich des auf mechanischem oder elektrischem Wege im Ohre hervorgerufenen Tones. Auch die durch Zahnschmerzen und Migräne hervorgerufenen Funken mögen wirkliches, durch den Blutdruck hervorgerufenes Licht sein, an das dann die Halluzination der Phantasie anknüpft. In einzelnen Fällen mag es manchmal schwer sein, zu entscheiden, ob wirklich eine physische Qualität vorhanden ist und somit eine Empfindung des äußeren Sinnes oder aber, ob die Empfindung nur eingebildet und durch die Phantasie zu erklären ist.

Oft ist die Qualität vorhanden und wird nicht empfunden in ihrer Reinheit, weil sie mit einer anderen Qualität gemischt und temperiert ist. So wird eine Farbe als solche nicht gesehen, weil sie mit einer anderen vermischt ist; das Auge erfaßt alsdann konfus beide Farben, ohne sie voneinander zu unterscheiden — negativer Irrtum: eigentlich nicht Irrtum, sondern unvollkommene Erkenntnis. Ebenso wird ein Geschmack nicht empfunden, weil er mit einem anderen gemischt und temperiert ist. Nur bei teilweiser Lähmung des Sinnes (bei Farbenblindheit und Geschmacksblindheit) tritt dann die eine Qualität klar hervor, weil die andere gar nicht mehr empfunden wird. So sieht der Farbenblinde die zusammengesetzte Farbe anders als der Normalsichtige; dieser sieht beide Farben konfus, jener nur eine. Dasselbe geschieht bezüglich des Geschmackes. Allein auch schon eine einfache Farbe sieht der Farbenblinde anders als der Normalsichtige, weil infolge einer besonderen (krankhaften) Anlage in seinem Auge tatsächlich durch die eine Farbe eine andere hervorgerufen wird, indem die der einen Farbe entsprechenden Ätherwellen im Auge Schwingungen erregen, wodurch die der anderen

Farbe entsprechenden Wellen verursacht werden. Brühl selbst schreibt p. 60: „Für fluoreszierende Augen, wie sie bei Tieren vorkommen, kann auch ein Körper rot oder grün erscheinen, der für uns schwarz ist.“ Es fluoreszieren oder phosphoreszieren eben alle Augen mehr oder weniger, wie oben schon dargetan wurde. Allein das normale Auge phosphoresziert so, daß es die außer ihm den Dingen anhaftenden Farben richtig wiedergibt, das nicht normale, farbenblinde so, daß in ihm eine andere verschiedene Farbe tatsächlich entsteht. Es kann nun aber diese krankhafte Anlage an der Netzhaut auch künstlich durch den Genuß von Giften hervorgebracht werden. Und so erklärt sich das Gelb- und Blausehen nach dem Genusse von Santonin. Es ist eine künstlich hervorgerufene Farbenblindheit. Wie im Auge, ebenso kann auch im Ohre, an der Basilarmembran, wegen eigentümlicher Anlage ein Ton einen anderen hervorrufen.

Wiederholen wir kurz das Gesagte: Entweder ist die Qualität wirklich nicht vorhanden; dann findet auch keine Empfindung des äußeren Sinnes statt, sondern die vermeintliche Empfindung ist als Phantasievorstellung zu erklären — oder die Qualität ist vorhanden, wird jedoch unter den gewöhnlichen Umständen nicht gemerkt, weil sie mit einer anderen Qualität gemischt und temperiert ist — oder die Qualität ist vorhanden und wird auch gemerkt; sie wird durch den unadäquaten Reiz erzeugt: der unadäquate Reiz wird innerhalb des Organes in einen adäquaten umgewandelt.

Zweiter Beweis aus einer Grundeigenschaft der Organismen, aus der eigenartigen Wirkungsweise der Lebewesen (p. 45 ff.): „Die Betätigungen der Lebewesen, die auf äußere Einwirkungen hin erfolgen, werden zwar durch diese Reize eingeleitet, haben aber weiter nichts damit gemein; die Reize tragen nichts in das Lebewesen hinein, die Tätigkeiten sind vielmehr ihrem mechanischen Arbeitswert, wie ihrer Eigenart nach ganz und voll Eigentum des Lebewesens selbst, es sind Lebensenergien bzw. Sinnesenergien“. P. 48. — Das hier Gesagte ist insofern wahr, als durch die Einwirkung nicht eine Eigenschaft des Wirkenden einfachhin dem Sinne, der Erkenntnisfähigkeit mitgeteilt wird, so daß sie in derselben Weise dort vorhanden wäre, wie sie in dem Wirkenden vorhanden ist. Der Tempe-

ratursinn nimmt nicht die physische Wärme auf, er wird nicht warm, und der Gesichtssinn nimmt nicht die physische Farbe auf, er wird nicht farbig, sondern es entsteht in dem Temperatursinne Erkenntnis der Wärme, Wärmeempfindung und im Gesichtssinne Farbenempfindung: die Wärme wird immateriell, psychisch aufgenommen; ebenso wird die Farbe immateriell psychisch aufgenommen, nicht physisch. Allein ganz falsch ist, daß die Reize von außen nichts ins Lebewesen hineintragen sollen. Eine solche Aufstellung würde jede geschöpfliche Erkenntnis der Außenwelt unmöglich machen und zum Pantheismus führen. Denn jede geschöpfliche Erkenntnis der Außenwelt geschieht notwendig durch Aufnahme von außen. Ebenso falsch ist es, wenn im vorhergehenden Texte, p. 45, ganz allgemein behauptet wird, die im Lebewesen, in der lebenden Zelle hervorgebrachte Wirkung hänge einzig vom aufnehmenden Subjekte, nicht auch von der einwirkenden Ursache ab. Magen und Nieren beantworten die Aufnahme von verschiedenen Substanzen ganz anders, je nach der Art des Aufgenommenen, je nach der Art der Reizes.

Dritter Beweis aus der Wechselwirkung der Organe aufeinander (p. 48 f. und p. 14). An letzter Stelle heißt es: „Eine weitere innere Ursache, die auf die verschiedenen Sinne wirkt, ist die sympathische Übertragung oder Miterregung, d. h. der Übergang des Erregungszustandes von einem Nerv auf einen anderen, vermittelt durch zentrale Teile. So werden z. B. bei Reizungen der Darmschleimhaut durch Würmer, Geschwüre, unverdauliche Speisen usw. sehr häufig Geruchsempfindungen beobachtet.“ — Dieser Beweis bringt eigentlich nichts Neues. Er ist schon durch das zum ersten Beweise Gesagte widerlegt. Es handelt sich hier nicht um eine Empfindung des äußeren Sinnes, sondern um eine durch den Erregungszustand hervorgerufene Phantasievorstellung, wenn nicht etwa tatsächlich die entsprechende Qualität innerhalb des Organismus hervorgerufen wird. Denn wie durch eine Verdauungsstörung tatsächlich ein schlechter Geschmack, eine Geschmacksqualität im Munde verursacht wird, ebenso kann auch ein schlechter Geruch, eine Geruchsqualität verursacht werden.

Vierter Beweis (p. 49 ff.): „Die angeborene Energie im Sinne von Joh. Müller ist bei einzelnen Nerven schlechthin Tatsache, unumstößliche Tatsache“. A. a. O.

„Der Schmerz und die Lust sind auch Energien eines Sinnes . . . . . Von ihnen fällt es uns nicht ein zu sagen, daß sie an den Dingen haften, die sie erregen. Der Schmerz ist keine Eigenschaft des glühenden Eisens, des schneidenden Messers, des elektrischen Stromes, der ätzenden Flüssigkeit, die ihn erregen. Ebensowenig ist der Ekel eine Eigenschaft der Federfahne, des lauwarmen Wassers, des bitteren Schmeck- und widrigen Riechstoffes oder des Brechmittels, die ihn hervorrufen. Desgleichen sind Ermüdung, Schwindel, Hunger und Durst, das Gefühl der freien und beengten Atmung keine Eigenschaften der Dinge; es sind die Lebensäußerungen, die Energien gewisser Nerven. Heute ist das auch unbezweifelbar vom Temperatursinn. Der gewöhnliche Reiz für Wärme- und Kältesinn ist keine Eigenschaft der äußeren Dinge, noch eine Eigenschaft der Haut, sondern ein Vorgang, nämlich das Steigen und Sinken der Hautwärme. Es kann infolgedessen ein und derselbe Wärmegrad sowohl kalt als warm empfunden werden oder von keiner Empfindung begleitet sein . . . Ja, selbst für den Gesichtssinn ist die Lehre von den Sinnesenergien in der Schwarzempfindung einfach Tatsache. Die Schwarzempfindung ist nicht unmittelbare Folge eines äußeren Reizes. Daraus folgt freilich nicht, daß sie keine Ursache habe, ihr entspricht gewiß ein Vorgang im Sehnerv, dessen Natur vorläufig unbekannt ist.“ P. 50. — Dieser Beweis fehlt vorerst dadurch, daß er nur das subjektive Moment der Empfindung hervorhebt, das objektive aber vernachlässigt. Die höheren Sinne (Gesicht und Gehör) beziehen sich auf ihren Gegenstand rein objektiv, die niederen hingegen (Geruch, Geschmack, Tastsinn, Temperatursinn) beziehen sich auf ihren Gegenstand nicht rein objektiv, sondern erfassen denselben unter einem subjektiven Gesichtspunkt. Denn sie empfinden den Gegenstand als etwas, das empfindende Subjekt Behaftendes, auf dasselbe ursächlich Einwirkendes. So empfinden wir den Widerstand, die Temperatur, die Geschmäcke und die Gerüche. Und eben darum empfinden sie Lust und Unlust (Ekel und Schmerz). Sinnliche Lust ist die der Sinnesfähigkeit und der Natur des empfindenden Subjektes entsprechende Empfindung, Unlust ist die nicht naturentsprechende Empfindung. Schmerz im besonderen ist die Unlust des Tastsinnes, eine nicht entsprechende Tastempfindung (wie Schneiden,

Brennen usw.). Lust und Unlust sind also weder Eigenschaften der äußeren Dinge, noch spezifische Sinnesenergien, sondern subjektive Begleiterscheinungen von Empfindungen, die objektive Qualitäten, Eigenschaften der Dinge erfassen. Der Geschmackssinn empfindet die Süßigkeit des Zuckers als objektive Eigenschaft desselben; Lust begleitet diese Empfindung: Der Schmeckende hat sie als eine seiner Natur, seinem Geschmackssinne entsprechende Empfindung. Das ins Fleisch hineindringende Messer verursacht eine unangenehme Tastempfindung, es verursacht Schmerz. Verfasser betont insbesondere, daß der Schmerz die spezifische Energie von ganz besonderen Nerven sei. Allein es wird ihm nicht gelingen, die Schmerzempfindung von der Tastempfindung gänzlich abzusondern. Dabei bleibt aber natürlich bestehen, daß es Tastnerven gibt, die ganz besonders schmerzempfindend sind, die die Berührung als ganz besonders schmerzlich empfinden, während andere nur die Berührung, den Widerstand, den Schmerz aber gar nicht empfinden. Es ist eben zweckmäßig für die Erhaltung des Organismus, daß gewisse Teile der Berührung energisch widerstreben. Ebenso gibt es Tastnerven, die für die sinnliche Lust sehr empfindlich sind, während andere sich für dieses subjektive Moment unempfindlich zeigen.

Auch der Temperatursinn erfaßt objektive Qualitäten: Das Kalte und Warme. Allein er erfaßt nicht die absolute Temperatur, sondern den Temperaturunterschied zwischen dem empfindenden Subjekt und dem empfundenen Gegenstand. Denn dieser Sinn empfindet die Temperatur, insofern sie auf das Organ einwirkt, und so wie sie einwirkt, als kalt oder warm, nach der Temperatur des Organes selbst.

Bezüglich der Schwarzempfindung hat der Verfasser im Vorhergehenden (p. 3 ff.) ausführlich dargetan, daß sie eine positive Empfindung ist: Schwarz sehen, dunkel sehen, Finsternis sehen ist nicht nichts sehen. Mit dem blinden Fleck im Auge sehen wir nicht schwarz, sondern nichts; ein Gegenstand, dessen Bild auf den blinden Fleck fällt, erscheint nicht schwarz, sondern verschwindet In der Finsternis aber und bei geschlossenen Augen sehen wir schwarz. Der Verfasser meint (p. 51), den Gegnern der Müllerschen Lehre falle es schwer, Schwarz als Empfindung gelten zu lassen. Wir finden diesbezüglich gar keine

Schwierigkeit, behaupten aber, daß dem Schwarzsehen eine objektive, positive Qualität entspreche, die, wenn nicht außerhalb, so doch wenigstens innerhalb des Sehorganes real vorhanden ist. An der objektiven Qualität Farbe sind zwei, ebenfalls objektive Momente zu bemerken: 1. der qualitative Unterschied: rot, blau, grün usw., 2. der Unterschied der Intensität, die Lichtstärke. Ersterer hängt von der Wellenlänge ab, letzterer von der Schwingungsweite, Damit wir den qualitativen Unterschied empfinden, muß die Farbe mit einer gewissen Lichtstärke auf unser Auge einwirken. Bei schwacher Beleuchtung verschwindet dieser Unterschied: In der Dämmerung sehen wir nur mehr hell und dunkel; gelb und blau erscheinen uns nur mehr als hell und dunkel, als weiß (grau) und schwarz. Nimmt die Beleuchtung noch mehr ab, verschwindet auch der Helligkeitsunterschied. Jede Farbe ist nun dunkel, schwarz. Sie hat deswegen dennoch nicht aufgehört, als positive Qualität zu existieren. Nur die Helligkeit, die Schwingungsweite, ist auf ein Minimum reduziert worden. Daher sehen wir sie als dunkel, als schwarz und können ihren qualitativen Unterschied nicht erkennen. Doch auch in ihrer geringen Helligkeit, durch ihre geringe Schwingungsweite wirkt sie noch immer positiv auf unser Auge ein. Würde die Schwingungsweite null, hörte die Wellenbewegung überhaupt auf, dann hörte die Farbe, auch die schwarze, auf zu sein, und wir sähen überhaupt gar nichts mehr, auch nicht schwarz. Allein der Fall kommt nicht vor, da wenigstens im Auge immer etwas Licht vorhanden ist.

Fünfter Beweis aus den Nachbildern (p. 51 f.). Wir antworten in Kürze: Auch den Nachbildern entspricht immer eine objektive Qualität: objektives Licht und objektive Farbe. So erklärt sich das positive Nachbild daraus, daß das ins Auge aufgenommene Licht im Auge erhalten bleibt. Und durch die Phosphoreszenz des Auges kann der einmal empfangene stärkere Lichteindruck sehr lange Zeit dort erhalten bleiben. Das negative Nachbild erklärt sich aus der Ermüdung der Netzhaut, und so erklärt sich auch die Erscheinung der Komplementärfarbe. Das durch den längeren Anblick einer Farbe ermüdete Auge ist geschwächt und weniger geeignet, diese Farbe noch weiterhin zu sehen. Es sieht daher das Weiße, das alle Farben enthält, unvollständig. Das unvollständig gesehene Weiße ist aber die

Komplementärfarbe. Daß die Komplementärfarbe auch auf schwarzem Grunde und in der Dunkelheit erscheint, bildet ebenfalls keine Schwierigkeit, denn auch die Dunkelheit enthält schwaches weißes Licht, wie vorhin schon dargelegt wurde, und die für die eine Farbe ermüdete Netzhaut ist geschärft für die andere: Das durch den Anblick der einen Farbe ermüdete Auge ist geschwächt und weniger geeignet, diese Farbe zu sehen, ist aber eben darum besser geeignet, deren Gegenteil, deren Komplement, zu sehen. Und so erblickt es sogar im Dunkeln diese Komplementärfarbe trotz deren schwachen Lichtstärke. Hieraus erklärt sich auch die Kontrastwirkung der nebeneinandergestellten Komplementärfarben: Durch den Anblick deren einen wird das Auge geschärft, deren Komplement zu sehen; die Netzhautteile beeinflussen sich gegenseitig, und so scheinen beide Farben durch ihre Nebeneinanderstellung an Lichtstärke zuzunehmen, weil das Auge die vorhandene Lichtstärke jetzt besser sieht.

Sechster Beweis aus den Sinnestäuschungen (p. 52 f.). Sie sind nach dem Verfasser keine Täuschungen, sondern Wahrheit und zeigen, daß die Sinne unmittelbar nur ihre eigenen Zustände erfassen. — Daß es bezüglich der äußeren Sinne eigentlich niemals eine Täuschung gibt, ist zuzugeben. Allein nicht weil die Sinne unmittelbar nur ihre eigenen subjektiven psychischen Zustände erfassen, gibt es keine Täuschung, sondern weil in allen Fällen äußerer Sinneserkenntnis die objektive Qualität immer vorhanden ist und genau so vorhanden ist, wie sie vom Sinne empfunden wird. Freilich ist sie nicht immer außerhalb des empfindenden Organes so vorhanden. Allein für die Wahrheit des äußeren Sinnes ist dies auch nicht notwendig. Denn die drei (relativen) Fernsinne: Gesicht, Gehör und Geruch empfinden das in der Ferne Befindliche nicht absolut so wie es in sich ist, sondern relativ so wie es physisch dem Organe mitgeteilt wird. Das Auge sieht das ausgedehnte Gefärbte so wie es physisch durch das Netzhautbild ihm mitgeteilt ist; es sieht die lange Allee als nach vorn zusammenlaufend, weil diese auf der Netzhaut wirklich so gestaltet ist. Und das Ohr hört den in der Ferne klingenden Ton genau so wie er im Ohre aufgenommen, an der Basilarmembran erklingt. Dasselbe gilt vom Geruchssinne. Und auch die Berührungssinne: Tast-

sinn, Temperatursinn und Geschmackssinn erfassen die innerhalb des empfindenden Körpers vorhandenen Qualitäten. So ist die Frostempfindung bei Fieberhitze (a. a. O.) die Empfindung eines im Körper wirklich vorhandenen Temperaturunterschiedes, die Empfindung einer wirklich vorhandenen Qualität. Daher täuschen sich die äußeren Sinne nie. Denn sie stellen nur die objektiv vorhandenen Qualitäten dar und stellen sie genau so dar, wie sie vorhanden sind. Ganz anders aber verhält es sich mit dem inneren Sinne der Phantasie. Sie ist vielen Täuschungen unterworfen, da sie oft (im Traume, im Fieberwahn usw.) etwas als gegenwärtig vorhanden darstellt, das nicht vorhanden ist. Freilich ist eine solche bloße Phantasievorstellung noch nicht Täuschung im Sinne von formeller Falschheit, die nur im Urteil des Verstandes zustande kommt, wohl aber im Sinne von nicht zutreffender Vorstellung. Sinnestäuschung der Phantasie ist es auch, wenn das Gesehene, das Gehörte, das Gerochene vorgestellt wird als draußen in der Ferne genau so vorhanden, wie es gesehen, gehört und gerochen wird. So ist es eine Täuschung der Phantasie, wenn die zusammenlaufende Allee vorgestellt wird, als draußen in der Ferne wirklich so existierend. Denn Gesicht, Gehör, Geruch lokalisieren ihren Gegenstand nicht objektiv, sagen nichts darüber, wo das Empfundene vorhanden sei. Sie empfinden nur die objektive Qualität genau so wie sie dem Empfindenden mitgeteilt wird, ohne sie weder außerhalb noch innerhalb des empfindenden Organes zu lokalisieren. Aber die Phantasie lokalisiert alles mit Bausch und Bogen nach außen und ist somit in fortwährenden Täuschungen befangen — Täuschungen, die freilich leicht durch den Verstand verbessert werden.

Siebenter Beweis aus der Tatsache, „daß die Empfindungen, die bestimmte Gegenstände erregen, verschieden sind bei verschiedenen Menschen und bei den Tieren“ (p. 53 ff.). — Jawohl sind die Empfindungen verschieden nach ihrer subjektiven Seite. Dem einen ist die Qualität „süß“ angenehm, dem anderen nicht; aber beide empfinden sie als süß. Nach ihrer objektiven Seite sind die Empfindungen nicht verschieden. Jeder Geschmack empfindet die Qualität „süß“ als süß, wenn er sie überhaupt empfindet. Es kann aber auch sein, daß ein Geschmack für die Qualität „süß“ gar nicht ausgebildet ist, sie gar nicht empfindet

(teilweise Geschmacksblindheit). Ein so gearteter Geschmack empfindet eine süße Speise nicht als süß, wohl aber schmeckt er in ihr andere Qualitäten, die ebenfalls in ihr vorhanden sind und für die dieser Geschmack angelegt ist. Ein fein ausgebildeter Geschmackssinn schmeckt aus einer Speise Qualitäten heraus, die einem anderen ganz entgehen. Ähnliches gilt von den übrigen Sinnen. Hieher gehört auch das über die Farbenblindheit und Gehörsblindheit vorhin schon Gesagte.

Ein achter Grund ist die Weißempfindung (p. 55 ff.). Sie kann in unserem Auge auf vierfache Weise hervorgebracht werden: 1. Durch die Vermischung aller Farben des Spektrums; 2. durch die Verbindung zweier Komplementärfarben; 3. durch die Verminderung; 4. durch die Steigerung der Lichtstärke. Bei schwacher Beleuchtung verschwindet der qualitative Unterschied der Farben und wir sehen nur hell und dunkel, weiß und schwarz, bei gesteigerter Helligkeit hingegen nähert sich jede Farbe dem Weiß oder Weißgelb. Außerhalb unserer Empfindung aber ist keine Qualität „weiß" vorhanden, die ihr entspräche. — Auf diesen Grund haben wir zum Teil schon oben geantwortet: Jede Farbe ist Helligkeit, Licht, und zwar nicht Helligkeit, die sich unbehindert durch den durchsichtigen Raum verbreitet, sondern auf undurchsichtiger Fläche aufgenommene, durch undurchsichtige Fläche begrenzte Helligkeit: Lux terminata, wie die Scholastiker nach Aristoteles sagten. Jedoch ist die Farbe verschiedenartig qualitativ modifizierte Helligkeit: Rot, blau gelb usw. Werden nun alle Farben vollkommen durcheinandergemischt oder zwei Komplementärfarben gemischt (was auf dasselbe herauskommt, da diese Farben alle anderen in sich enthalten), so kann das Auge die qualitativen Helligkeitsunterschiede nicht mehr voneinander unterscheiden — sie verschwimmen alle in der Helligkeit als solcher. Das Auge sieht nur mehr die Helligkeit. Diese auf undurchsichtige Fläche begrenzte Helligkeit ist aber die weiße Farbe. Es entsprechen somit der Weißempfindung objektiv in der Außenwelt vorhandene Qualitäten, die jedoch nur unvollkommen, einseitig nach ihrer Helligkeit gesehen werden. Ähnliches findet statt bei der durch die Verminderung oder Steigerung der Lichtstärke hervorgerufenen Weißempfindung. Bei schwacher Beleuchtung sehen wir die objektiv vorhandene Qualität der

Farbe nur mehr einseitig nach ihrem Helligkeitsgrad als hell und dunkel, weiß (grau) und schwarz. Ebenso verhindert die sehr stark gesteigerte Helligkeit, daß wir die qualitativen Unterschiede erfassen. Wir sehen nur mehr die starke Helligkeit, wir sehen weiß. In allen diesen Fällen haben wir keine falsche, sondern eine unvollkommene Erkenntnis. Wir sehen die objektiv vorhandene Qualität unvollkommen einseitig; wir sehen etwas gegenwärtig Vorhandenes, jedoch sehen wir nicht alles. (Rein negativer Irrtum: Unvollkommene Erkenntnis.) Auch das Sehen von Mischfarben ist ein unvollkommenes undeutliches Sehen zweier Farben, die nach ihrer qualitativen Begrenzung nicht voneinander unterschieden werden, sondern ineinander zu einer dritten Farbe verschwimmen, ähnlich wie die unter dem Mikroskop erscheinenden vielfachen Biegungen einer Linie dem bloßen Auge in der Einheit einer Geraden verschwimmen. So sehen wir rotgelb. Auch das aus Rot und Grün entstandene Gelb verhält sich so. Mit Unrecht findet Brühl zwischen beiden Fällen einen Unterschied. Es gibt eben ein doppeltes Gelb: ein einfaches und ein aus der Verbindung von Rot und Grün entstandenes, ebenso wie es ein doppeltes Violett gibt. — Im Anschluß an diesen Beweis führt Brühl, p. 51 f. (nach Helmholtz und Hering), aus, daß auch blaue Strahlen die Rotempfindung erregen, obwohl weniger stark, insofern sie an der Netzhaut die Rotfaser treffen, ebenso wie im Gehörsorgane die Faser *a* immer den entsprechenden Ton liefert, auch wenn sie von Schwingungen eines anderen Tones getroffen wird. Diese Tatsache beweist ebenfalls nichts für die Müllerschen Sinnesenergien. Es wird in diesen Fällen der inadäquate Reiz in einen adäquaten umgesetzt. Es wird die betreffende Farbe im Auge, der betreffende Ton im Ohre erzeugt; fremdartige Schwingungen erregen die Faser; diese schwingt aber in der ihr entsprechenden Weise und bringt eben dadurch auch den ihr entsprechenden Ton, die ihr entsprechende Farbe hervor, weil eben Farbe und Ton Qualitäten sind, die mit ganz bestimmten Schwingungen verbunden sind und aus diesen als aus ihrem Untergrunde sich ergeben.

Neunter Beweis aus der Interferenz (p. 58 ff.). — Sie beweist nicht im Sinne des Verfassers, da die Interferenzfarbe, wenn auch nicht außerhalb des Auges, so doch

im Auge wirklich als Qualität physisch vorhanden ist. Sie ist außerhalb der Empfindung, wenn auch nicht außerhalb des Organes. Dadurch, daß gewisse Wellen zerstört werden (durch die Interferenz), entsteht im Auge, an der Netzhaut, wirklich eine andere Farbe. Denn die Farbe entspricht genau den vorhandenen Wellen und entsteht aus ihnen. Diese Farbe wird vom Gesichtssinn wahrheitsgetreu gesehen, so wie sie an der Netzhaut physisch gegenständlich vorhanden ist.

Zehnter Beweis: Der Dopplersche Satz (p. 60 ff.). — Auch hier ist die Lösung der Schwierigkeit leicht. Durch die Bewegung der Tonquelle bzw. des Hörers wird wirklich der ursprünglich vorhandene Ton verändert; es wird in der Luft und im Ohre des Hörers tatsächlich ein höherer oder tieferer Ton hervorgebracht.

Es möge hier genügen, in aller Kürze diese beiden letzten Beweise Brühls behandelt zu haben. Die in ihnen enthaltenen Schwierigkeiten, ebenso wie auch andere im Vorhergehenden berührte Punkte, haben wir eingehender behandelt im XVI. Jahrgang dieser Zeitschrift (1. Serie), p. 452 bis 453 (gegen Gründers Schrift: „De qualitatibus sensibilibus") und in unserer Schrift: „De cognitione sensuum externorum." Romae, Desclée. 1913. Wir haben uns hier vor allem angelegen sein lassen, diejenigen Schwierigkeiten gegen die Lehre von der formellen Gegenständlichkeit der Sinnesqualitäten zu behandeln, die in unseren beiden genannten Abhandlungen noch nicht zur Darstellung gekommen waren. Auch bezüglich der erkenntniskritischen Frage: „Ob Müllers Lehre idealistisch sei oder nicht", verweisen wir auf unsere beiden Abhandlungen. Wir haben dort nachgewiesen, daß diese Lehre teilweiser Idealismus ist und folgerichtig zum vollen Idealismus und zum Skeptizismus führt.

Nur eine Belegstelle möge zum Schluß noch angeführt werden, um zu zeigen, wie sehr es der Verfasser und sein Gewährsmann an der richtigen philosophischen Behandlung des naturwissenschaftlichen Materiales fehlen lassen. P. 28 heißt es: „Als drittes Beispiel eines äußeren Reizes, der mehrere Sinne zu erregen imstande ist, führt Joh. Müller den chemischen Reiz an. Sicher ist es, daß viele chemische Stoffe zugleich auf den Geschmackssinn, den Geruchssinn und auf den Gefühlssinn wirken. Der Äther z. B. schmeckt

bitter, brennt auf den Schleimhäuten und erregt den bekannten Geruch. Chloroform erregt eingeatmet den Geruchssinn, zugleich ein Kältegefühl, ein Brennen in den Schleimhäuten und endlich süßen Geschmack, der vielfach als süßer Geruch bezeichnet wird, weil die Dämpfe durch die Nase zu den Enden des Geschmacksnerven gelangen. Menthol erregt den Geschmackssinn; es schmeckt bitter sowohl in Substanz als auch in Öl oder Weingeist gelöst; es erregt den Tastsinn, wie jeder feste Körper; es erregt die Schmerzempfindung, ein Brennen, namentlich in den Schleimhäuten; es erregt den Temperatursinn, nämlich die Empfindung der Kälte; es erregt endlich den Geruchssinn zu dem bekannten Pfefferminzgeruch. Es vermag also Menthol fünf verschiedene Empfindungen auszulösen, je nach dem Nerven, auf den es wirkt, und zwar in ganz regelrechter gesetzmäßiger Weise. Jeder dieser Nerven erweist sich für den Mentholreiz empfänglich. Aber jeder einzelne Nerv antwortet nur mit seiner Empfindung, und ist einer dieser Nerven untätig, so fehlt die betreffende Empfindung. Hier zeigt sich ganz offenbar, daß die Empfindung vom Nerv abhängt. In ähnlicher Weise erregen viele organische Säuren, z. B. Benzoësäure, Bernsteinsäure, Gerbsäure usw. zugleich den Geschmacks-, Geruchs- und Gefühlssinn. Heißt das nicht die Frage mit Hammer und Beil behandeln, anstatt mit Seziermesser und Pinzette. Auch dem gemeinen Mann ist es bekannt, daß ein Apfel zugleich den Tastsinn, den Geschmack und den Geruch erregt. Es sind eben an derselben Substanz verschiedene Qualitäten zu unterscheiden, bzw. ruft eine Substanz verschiedene Qualitäten hervor, die Gegenstände verschiedener Sinne sind und somit verschiedene Sinne erregen. Die philosophische Behandlung einer Frage erfordert vor allem feine Unterscheidungen. Wer alles in Bausch und Bogen zusammenwirft, mit dem ist über philosophische Dinge nicht zu reden.

DE NATURA INSPIRATIONIS S. SCRIPTURAE

Scripsit FR. INNOCENTIUS M. JÁCOME O. P.

(Sequitur vol. II, p. 308—354; III, p. 190—221)

TERTIA PARS

De inspiratione in se ipsa

I. De agente principali

93. Deus est auctor S. Scripturae principalis. — Fides catholica omnino docet Deum esse Sacrarum Litterarum auctorem, ut iam perspici potest in doctrina divinitus Iudaeis praestita atque in ipsa Scriptura Divina; SS. Patres vero id apertissime profitentur; Ecclesia demum omnibus aetatibus inde a priscis temporibus in suis monumentis tantam rem litteris consignavit[1]. Auctor autem Deus est profecto principalis, cui homines scriptores se subiiciunt tanquam instrumenta. Quod cum ita sit, patet principium, quo Deus scriptores sacros impellit, cunctis ornari proprietatibus omnium agentium principalium communibus[2]; eoque esse quid proprium intimum in divina natura haerens, utpote ipsa forma Dei seu ipsa essentia divina.

94. Soli Deo convenit esse principale Scripturae agens. — Id plane ex eo intelligi licet, quod homo est Sacrorum Librorum instrumentum; hoc enim nemo prorsus nisi unus Deus uti valet. Nam omne instrumentum necesse est moveri secundum modum naturae cuiusque consentaneum; iam nunc homo est mente liberaque voluntate praeditus; incitari igitur debet motu animi voluntario[3]. Atqui in potestate Dei solum est hominum voluntatem movere[4]. Ergo Deus tantummodo potest hominem tamquam instrumentum adhibere. Hoc ipsum magnopere confirmabitur, si in medio ponatur praeclara Angelici Doctoris doctrina, quae praecipit hominem in omnibus suis actionibus esse Dei instrumentum[5], atque ex eo hoc concludit. „Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti[6].“ Sed, ut ad inspirationem Scripturarum veniamus, est animadvertendum hominis actiones sive ad ordinem naturalem pertinere sive elevari supra hunc ordinem; ex quo efficitur motiones Dei ad utrumque genus conformari, atque in nu-

---

[1] Cf. nr. 5, 9, 17, 23 et seq. — [2] Cf. nr. 47. — [3] Cf. nr. 49. — [4] I, II, Q. IX, a. 6. — [5] Cf. nr. 42. — [6] Sum. c. Gent. Lib. III, c. 67.

mero motuum naturalium aut supernaturalium esse habendas, propterea quod motiones sunt eiusdem generis effectuum. Actiones autem hominum supra rerum naturam positae oriuntur tum a gratia gratum faciente tum a gratis data. In illis Deus movet per formas proprias in animum infusas; in aliis vero nulla adest forma sed capacitas tantum ut quis sublevetur. Huiusmodi est inspiratio viris sanctis concessa, cuius ope conficitur effectus penitus divinus, Scriptura nempe coelestis, quae magnitudine divinae auctoritatis, qua pollet, reliquos obruit libros virtute naturae exaratos. Hac via quoque ad illud pervenimus quod quaerebamus, Deum scilicet solum fas esse Libros Sacros velut agens principale componere, quia nulli rei creatae est facultas conficiendi forma propria viribusque naturalibus opus in regione divina et supernaturali situm.

95. Qualia sint principia actionis divinae. — Illud quod principaliter aliquam rem exsequitur, formam habet propriam, quae si sit principium actionis remotum, haec erit ipsa agentis essentia; si vero proxime contingat rem ad quam defert influxum, tunc facultas sive potentia vocatur[1]. Haec sunt ad Deum, agentem Scripturae principalem, traducenda. Atque in eo revera reperiri possunt essentia, plura attributa actioque divina. Attributorum autem quaedam ad actum spectant, cuius modi sunt scientia, providentia, omnipotentia[2]; sed attributum illud, cuius opera Deus inspirat, nihil est aliud nisi potentia, quoniam „potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit[3]“, seu „de ratione potentiae est quod sit principium agendi in aliud[4]“. Iam vero soli Deo praecipuum est ut potentia sua idem sit re ac essentia, quemadmodum Divus Thomas inquit: „Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia[5].“ At actio quoque non differt in Deo a propria eius essentia, ut ibidem Sanctus Doctor inducit: „in solo Deo operatio est eius substantia.“ Haec duo alio loco ipse Angelicus hoc modo coniungit et huius rei rationem affert acutam: „Actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina; quia nec esse eius est aliud ab eius essentia[6].“ Deus igitur, agens principale inspira-

[1] Nr. 47. — [2] Cf. Billuart, Sum. S. Thomae. Paris 1904. Tom. I, p. 50. — [3] I, Q. 25, a. 1, ad 4. — [4] I, Q. 8, a. 3, ad 3. — [5] I, Q. 77, a. 1. — [6] I, Q. 25, a. 1, ad 2.

tionis, talis est ut in eo et essentia et potentia, qua foras agit, actioque ipsa sint re unum atque idem.

96. Actio Dei est formaliter immanens atque virtualiter transiens. — Et esse quidem immanentem S. Thomas ostendit hoc pacto: „Secundum Philosophum duplex est actio. Una quae manet in agente, et est perfectio ipsius, ut videre; alia quae transit in exteriora, et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum, quae non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia. Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius[1].“ Non decet igitur sic cogitatione actum fingere divinum, ut esset aliquid inter agentem interiectum et id quod impulsionem patitur; hoc quidem modo fit apud mortales et cetera creata, non vero in Deo, qui quamvis agat, retinet actionem in sua essentia, nec est inter eas quiddam quod intersit. Effectus nihilominus actione divina foris perficitur; quare S. Thomas: „Potentia in rebus creatis, ait, non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus; non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia[2].“ Ex his quae dicimus apparet actionem Dei, eo quod effectum revera molitur, appellari virtualiter transeuntem; virtute enim transit ad opus efficiendum; sed eadem dicitur formaliter immanens, ea re, quia non relinquit essentiam, immo est eadem essentia. Cum igitur de inspiratione agitur, opus est dicere divinam actionem restare formaliter immanentem; attamen, quatenus ea virtualiter transit, movere, sublevare sacrum scriptorem, eique adstare[3].

97. Deus ut agens principale debet contingere instrumentum. — Notio enim agentis principalis postulat ut instrumentum quodam modo coniungatur cum agente, secus non valeret ullo modo recipere motionem aut perfectionem[4]. Sed in hac quoque causa longe distat ratio Dei a modo ceterarum rerum caducarum. Etenim Deus est in omni existente inducendo esse, et conservando inductum; esse enim est effectus proprius solius Dei. Quia vero „esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et

[1] Sum. c. Gent. Lib. II, c. 23. — [2] I. Q. 25, a. 1, ad 3. — [3] Cf P. Zanecchia O. P., Scriptor Sacer, Romae 1903, p. 25—29. — [4] Cf. nr. 74.

quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt"; ideo hoc existimat S. Thomas: „oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime[1]". Actio autem esse possidet; sed cum „nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei; ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus[2]"; ex hoc sequitur Deum moventem res creatas ut agere possint, in omnibus adesse actibus et naturalis ordinis et supernaturalis. Sed ubi sistit actio Dei necesse est adstare simul et eius natura. Quam ob rem divina essentia et huius virtus, nullo interiecto, insunt in illo quod agit; et hic quidem modus adstandi dicitur praesentia immediationis suppositi et virtutis [3]; nec ulli alii convenit nisi uni Deo, ut inquit S. Thomas: „nullius agentis quantumcumque virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediate in omnibus agit[4]." Neque punctum temporis aliquod inter actionem Dei motumque rei impulsae interponitur, quia idem est actus moventis et moti, quamquam actio divina praecedit ratione et causa. Quum igitur Deus Scripturam inspirans praesto sit intellectui, voluntati, imaginationi ceterisque facultatibus exsequentibus, quam maxime eum illis coniungitur immediatione suppositi et virtutis.

98. Deus praesens exstat usquedum compleatur. — In natura instrumenti positum est quod hoc nihil omnino agat nisi motu virtuteque illius qui principaliter opus struit; propterea consentaneum est agentem motum et virtutem instrumento impertiri dum effectum absolvit[5]. Age porro, scriptor sacer est Dei instrumentum ad Sacrorum Librorum conscriptionem; eoque ipso omnia ea quae Libros Divinos constituunt, ille instrumentaliter tractat. Deus ergo, quippe qui agens sit principale, tenetur munere adstandi sancto scriptori, eidemque motionem ac virtutem elargitur, donec universa conficit ex quibus Scriptura constat.

---

[1] I, Q. 8, a. 1.
[2] Q. D. De Potent. Q. 3, a. 7.
[3] Cf. Caietanus, Com. in S. Th. I, Q. 18, a. 1 (Ed. Leon. IV).
[4] I, Q. 18, a. 1, ad 3.
[5] Cf. nr. 57.

II. De agente instrumentali

1. De iis quibus instrumentalis scriptor continetur

99. Humanus scriptor est instrumentum ac singulare quidem. In Sacrorum Librorum confectione homo a Deo tamquam instrumentum adhibetur, idcirco ei omne illud est tribuendum quod pertinet ad rationem universam instrumenti, quare eum censere debemus agere non propriae formae substantialis vi neque essentiae suae, neque formae accidentalis sibi praecipuae, sed opera solummodo motionis Dei agentis principis[1].

In ordine autem instrumentorum, quibus Deus utitur, angelis nempe primum, dein animalibus ratione carentibus et inanimatis, homo medium fere obtinet locum, atque alia cum superioribus, utpote rationis compos, habet communia, alia cum posterioribus, quatenus animal. Ex hoc iam perspici potest humanum instrumentum esse cuiusdam naturae valde complicatae particeps; haec enim constat ex anima et corpore, ex ratione et voluntate, ex sensibus externis ac interius latentibus. Quae omnia instrumentum, quod quaerimus, admodum occultum abditumque reddunt, nec minus obscurum quam cetera in rerum natura tenebris obducta existentia; ut exemplum liceat afferre actionem unam humanam, quae, iudicio quorumdam, seriem complectitur septemdecim aliorum actuum, vel duodecim, opinione ceterorum. Ex iis ergo sequitur inspirationem in huiusmodi instrumentum receptam nusquam videri penitus perspicuam, sed potius saepe caligine circumfusam.

100. Scriptor sacer est instrumentum supernaturale. — Etenim in natura ipsa instrumenti situm est ut hoc non possit per se effectum moliri, ad quem efficiendum assumitur. Nunc autem scriptor inspiratus conficere debet opus divinum, supra vim cuiusque rei creatae collocatum, facultatique unicae Dei accommodatum, quod est liber sacer; itaque suo marte non valet talem effectum exsequi, at necesse est eum in sublime ferri, ac ne in regione quidem naturalium rerum, quia sic opus, etiamsi ceteris antecelleret, esset nihilominus humanum, sed erigendus est ad summam dignitatem rerum divinarum. Propterea S. Thomas, de cognitione loquens supernaturali, cuiusmodi est inspiratio: „Omne donum gratiae, ait, hominem elevat

[1] Cf. nr. 48.

ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere et cognoscere incerta et occulta divinae sapientiae, et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale[1]". Ut vero homo tam alte extollatur nullam habet in se potentiam naturalem, sed illam tantum quae vocatur passiva obedientialis, quatenus scilicet est aptus ad recipiendum supernaturalem elationem. Quam ob rem Angelicus Doctor cum disputat de lumine prophetiae, quod est pars inspirationis quoque, ad hunc modum inquit: „In humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt; unde non oportet quod tali potentiae passivae respondeat potentia activa naturalis[2]."

101. Num inspiratio cum authenticitate connectitur. — Diximus supra de iis quae ad scriptorem generatim ut instrumentum attinent; hoc autem loco tractare oporteret conditiones, quibus ille magis definitur; attamen primum disserendum est, ac, propter quaestionis gravitatem, longius quidem de authenticitate. Ut eam igitur a capite repetamus, exordium capere debemus a critica, quae a germanis „höhere Bibelkritik" appellata, „higher criticism" ab anglis, „haute critique" a gallicis[3], saeculo XIX admodum apud acatholicos floruit; huius artis est omnia perscrutari quae spectant ad scriptorem cuiusvis libri, ad genus litterarium, ad fontes adhibitos, ad auctoritatem operis tali apparatu confecti. Eodem autem saeculo exeunte ratio criticae apud catholicos erat iam in honore, et quamvis in Encyclica „Providentissimus" Leonis XIII ac in Motu Proprio „Praestantiae Scripturae Sacrae" Pii X nuncupata nomine „criticae sublimioris" reprehendatur, tamen in eodem loco ab ipso Pontifice Leone XIII, in eo quod optimi habet, verbis commendatur „vera artis criticae disciplina[4]". Quaestio igitur authenticitatis tunc coepit diligentius tractari; sed plurimi commoti re, quae speciem novitatis ferebat, causam adduxerunt in iudicium, ac in

[1] III, Q. 171, a. 2, ad 3.
[2] Q. D. De Verit., Q. 12, a. 3, ad 18.
[3] Altior critica cum ea comparatur germanice dicta „niedere Kritik", „lower criticism" anglice, quae codicem perquirit primigenium.
[4] Cf. Camerlynck, Comp. Intr. Gener. I, p. 20 et 32.

primis inquisiverunt num authenticitas quodam modo sit cum fide nexa, praesertim quidem cum inspirationis dogmate, quod primo aspectu maxime cum ea videbatur iunctum; deinde investigarunt eadem ipsa sitne fidei obiectum; postea utrum ad alia dogmata censeatur referenda, vel contra an ponatur in numero rerum penitus profanarum, in quibus nullam habeat potestatem nec fides, eademque causa nec Theologia, neque Ecclesia.

P. Condamin S. J. anno 1900 in „Revue Biblique" de scriptore disserens libri Ecclesiastis exponit argute Sanctos Patres ac Theologos parvam duxisse disputationem de authenticitate Librorum Sacrorum, saltem qui sunt Veteris Testamenti[1]. Ut suam sententiam facilius obtinere possit, in medio ponit iudicium Salviani, Iunilii in quadam Introductione ad Scripturam, Theodoreti, S. Augustini. Sed testimonium S. Gregorii Magni hac in controversia celeberrimum atque notissimum hoc est: „Sed quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur . . . Si magni cuiusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuerint scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare. Cum ergo rem cognoscimus, eiusque rei Spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus nisi legentes litteras, de calamo percontamur?[2]." Ex Patribus transit P. Condamin ad Theologos, quos invenit primis assentientes. S. Thomam profert primario loco, tum exegetas saeculi XVI et XVII, Melchiorem Canum, Masium, Rugerium, Salmeronem, Bellarminum, Curielem, Serarium, Cosmam Maga-

[1] Hoc pacto illud ostendit: „Un peu étrange pour les habitudes de l'esprit moderne, c'est un fait incontestable pourtant à condition d'être bien compris: les anciens Pères, et après eux bon nombre d'exégètes catholiques, n'ont attaché qu'une maigre importance à la question de savoir quel est l'auteur humain des Livres saints de l'Ancien Testament. Limitée aux Livres de l'Ancien Testament, cette assertion peut s'asseoir sur d'assez solides témoignages. Les principes des Pères en matière d'exégèses, leur méthode, leur façon de parler, le caractère général de leur enseignement laissent voir que les discussions de „haute critique", qui passionnent et divisent les savants de notre époque, n'occupaient d'ordinaire dans les premiers siècles chrètiens qu'une place accessoire, insignifiante." Rev. Bibl. 1900, p. 30.

[2] Moralium libri. Praefatio. cap. I, 2. M. L. 75, 517.

lianum, Lorinum, Pivedam, Fr. de Mendoça, etc.; cui enumerationi finem facit affirmans se eam longius prosequi facile posse. Postea quaerit quae sit Patrum sententia de scriptore Ecclesiastis atque probe arbitratur hanc non esse consentientem neque altercationes dirimentem[1].

Commentatio P. Condamin aliquantum fortasse in obscuritate versaretur, nisi P. Hummelauer S. J. tribus locis eam illustratam pervulgasset, et, terminis omnibus sublatis, ad authenticitatem universam traduxisset. In commentario libri Iosue, anno 1903 edito, ex testimonio Patrum hoc vult quod efficiatur „auctores christianos antiquos, et imprimis s. ecclesiae doctores, in ea fuisse opinione, non haberi in illa auctorum V. T. quaestione sacram aliquam et divinam traditionem, quae a Christo per apostolos ad nos profecta accipienda sit fide divina, sed traditionem humanam recipiendam fide historica ideoque, uti alia axiomata historica, discutiendam, complendam, imo reformandam[2].“ Idem eodem anno docuit in „Civiltà Cattolica“[3]. Postero quoque anno in fine operis, quod inscribitur „Exegetisches zur Inspirationsfrage“, ubi se scripsisse ostendit disputationem in „Civiltà Cattolica“ institutam[4], longe iterum de hac re disserens, non deiicitur de sententia ante exposita[5]. Nec aliqui defuerunt quibus ratio P. Hummelauer placuit. At Card. Billot, anno

[1] „Concluons. Le jugement des Pères n'est infaillible que lorsqu'il est unanime sur un point concernant la foi ou les mœurs. Or, en matière d'authenticité, surtout pour les livres sapientiaux, les Pères ont exprimé diverses opinions, sans prétendre aucunement les imposer, sans rien vouloir trancher définitivement, souvent sans être d'accord entre eux.“ Loc. com., p. 38.

[2] p. 86.

[3] Sic ait: „Basterà che ne riferiamo le principali (testimonianze dei Padri), e da tutte apparirà dimostrato in modo chiarissimo, che quegli antichi non ebbero in conto di sacre o di teologiche le questioni presenti, ma solamente di profane; che stando alla loro dottrina si devono esse discutere dagli storici a secondo dei canoni della storia e della critica, e che si deve attribuire un'autorità puramente umana ai testimonii che loro si fanno innanzi.“ Serie XVIII, vol. IX, 1903. „Bibbia ed alta critica“, p. 400.

[4] Exegetisches etc., p. 108.

[5] Paucis verbis omnia ad hunc modum complectitur: „Es ist die einmütige Lehre des christlichen Altertums, daß die Frage, wer der (menschliche) Verfasser eines inspirierten Buches sei, an und für sich keine theologische, sondern eine historische kritische Frage sei.“ P. 99.

1903, in prima editione libri „De Inspiratione Sacrae Scripturae“ illam opinionem refellit, quamvis, ut P. Hummelauer arbitratur, Card. Billot minime ab eo dissentiat[1]. Sed ex eo tempore haec quaestio in controversias catholicorum non mediocriter permanavit.

Iam vero, ut veniamus ad utilitatem et pondus authenticitatis, quia Sancti Patres censuissent eam omnino nihil habere momenti, non liceret concludere talem indagationem vi omni esse destitutam. Patres enim, ut optime P. Condamin animadvertit[2], non coacti ab adversariis ad hanc rem pertractandam, totique dediti theologicae inquisitioni, cunctos poene thesauros doctrinae sive dogmaticae, sive moralis, sive spiritualis in venis coelestium voluminum abditos effoderunt; sed ex hoc illud sequitur ut in disputationibus de scriptore humano et in aliis huius generis, tenuibus nimirum si cum superioribus comparentur, nullam curam consumpserint. Attamen authenticitas in se ipsa, utpote criticae materies magni huic arti refert, itemque exegesi ac hermeneuticae, quia cognito scriptore alicuius libri, minore sudore argumentum cernitur[3].

Nunc denique dicere oportet an dogma inspirationis cum authenticitate copuletur. Ac primo quidem sedulo est tenendum Sacras Litteras, praeter alios libros, quoniam eae

---

[1] Cf. p. 109—113.

[2] „Avec les Juifs la polémique ne s'engagerait pas sur l'origine de la Bible hébraique, mais sur son interprétation; contre les hérétiques les Pères avaient surtout à défendre les Livres du Nouveau Testament, et moins souvent à prouver leur authenticité qu'à rétablir les passages corrompus, à revendiquer pour ces passages le sens légitime et traditionnel; devant les fidèles leur soin principal était du tirer du texte inspiré les plus riches leçons dogmatiques et morales“ Loc. com., p. 31. — Si vero Patres nostra aetate vixissent, aliud habuissent consilium: „Sans aucun doute si les Pères de l'Église vivaient de nos jours, en face d'adversaires uniquement sensibles aux armes de la critique historique et linguistique, ils ne refuseraient pas d'examiner ces questions scientifiquement, ils n'en parleraient pas dans les mêmes termes, ils ne laisseraient pas aux ‚gens oisifs‘ les moindres problèmes de chronologie.“ Ibid.

[3] In hoc loco placet afferre testimonium P. Brucker, qui etiamsi multum postulet iuribus Theologiae, non tamen negat momentum criticae et hermeneuticae. Inquit enim: „Au point de vue de l'herméneutique et de la critique, surtout historique, l'importance de ces problèmes est evidentement très grande.“ Agebatur autem de „La question des auteurs au point de vue théologique“. L'Église et la critique biblique, p. 79.

a duplici agente confectae, altero divino, humano altero, duobus authenticitatibus utrique agenti respondentibus, esse ornatas. De divina autem hoc in loco non agitur. Nam ex parte Dei authenticitas ad inspirationem revocatur tamquam effectus ad causam[1], sicque maxime inter se ambae connectuntur. Sed quaestio est de authenticitate ex parte hominis, de Moyse ut scriptore Pentateuchi, de Matthaeo quatenus primum Evangelium exaravit, et de caeteris huius modi. Atque de hac re omnes catholici mirifice consentiunt, idque primus fuit uberrimus fructus ex illa litigiosa disceptatione captus. Omnes enim existimant authenticitatem propter se nullo vinculo esse cum inspiratione coniunctam[2]. Huius autem causae ratio est in promptu, quia ut Scriptura aliqua habeatur inspirata, satis est instrumentum in hominum numero referri, non vero indigetur per se talis hominis. At quamvis authenticitas non pertineat ad inspirationis dogma, spectat nihilominus ad disputationem de inspiratione, cuius est dispicere, quoad facultas fert, instrumentalem causam Librorum Sacrorum. Notio praeterea inspirationis non parum illustratur exquisita cognitione motionis divinae, quatenus haec temperatur ac definitur secundum modum et vim instrumenti, in quo recipitur; id autem tantum magis obtinetur, quantum melius proprietates certi definitique scriptoris explanatae habeantur.

---

[1] De hac re P. Th. Mainage O. P. disserit, sicque ait: „Or le Livre saint est totalement attribuable à Dieu comme auteur principal et totalement à l'homme comme auteur secondaire. Il est donc authentique à un double titre. Mais l'authenticité en tant que divine s'identifie avec l'inspiration. Car Dieu est l'auteur des Livres saints pour autant qu'il les inspire.“ Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1908. „Canonicité et Authenticité“, p. 97.

[2] Cf. P. Pesch S. J. Apparatus ad historiam coaevam, p. 54 et 122; et De Inspiratione nr. 397. — P. Hummelauer S. J. Civiltà Cattolica, loc. com., p. 406; et Exegetisches p. 115. — Card. Billot S. J. De Inspiratione, p. 66. — P. Hildebrand Höpfl O. S. B. Das Buch der Bücher, p. 138; Die höhere Bibelkritik, p. 50; Introductionis in s. V. Test. libros compendium, 1915, p. 35. — P. Murillo S. J. sic ait: „Si sólo se trata del cuándo y por quién fueron escritos los libros, seguramente el problema es histórico é independiente de la inspiración.“ Razon y Fe. Tom. XI, 1905. El movimiento reformista y la Exégesis, p. 423. — J. V. Bainvel. De Scriptura Sacra, 116. — P. Alfred Durand S. J. Dictionnaire Apologetique de la Foi cath.; Critique Biblique, I, col. 791. — H. Merkelbach. L'inspiration des Div. Ecrit., p. 80.

102. An terminis fidei directe circumscribatur authenticitas. — Quando suscipitur quaestio de coniunctione authenticitatis cum fide, numquam nimis valde commendabitur distinctio a S. Thoma instituta eorum quae ad fidem aut directe aut indirecte diriguntur: „ad fidem, inquit, pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directe; sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum; Filium Dei esse incarnatum; et huismodi. Et circa haec opinari falsum, hoc ipso inducit haeresim, maxime si pertinacia adiungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam[1].“ Primo igitur quaerendum est num authenticitas vi sua directe spectet ad fidem. Quod quidem accidere non videtur. Nam si ita esset, de scriptoribus omnino omnibus utriusque Testamenti necessario nobis constare deberet. Atqui contra res se habet, quia etiamsi ex Vetere Testamento cognoscantur scriptores librorum propheticorum, ex Novo vero cuncti, tamen ex Lege antiqua multi latent, et in tenebris forte semper iacebunt. Ex libris enim historicis Moysen scripsisse Pentateuchum scimus, Esdram autem historiam perfecisse Esdrae et Nehemiae non est certum; sed qui litteris mandaverint libros Iosue, Iudicum, Ruth, I et II Samuelis, I ac II Regum, I atque II Paralipomenon, Tobiae, Iudith, Esther, I et II Macabeorum, est quaestio certe perobscura. Ex didacticis etiam operibus scriptores Ecclesiastici magnaeque partis Psalmorum perspectos habemus; item Salomoni, dubitanter tamen, Canticum Canticorum tribuere opus est; nos autem fugit authenticitas Iob, aliquorum Psalmorum, Proverbiorum, Ecclesiastis et Sapientiae.

Liquet ceteroquin fontes revelationis, Scripturam ac Traditionem, ob eam ipsam causam, hac in re exiguos inveniri. Novum enim Testamentum non affert nominatim nisi Moysen, David, Isaiam, Ieremiam, Danielem et Ioelem; de reliquis plane tacet. Similiter ex Traditione non omnia exhauriuntur. Ea enim in eo quod ad libros Veteris Testamenti attinet a Iudaeis conservaretur, sed tot tantaque commentitia fictaque ab eis traduntur, ut dificillimum ha-

[1] Sum. Theol. I, Q. 32, a. 4.

beatur veritatem in talibus fabulis deprehendere. Atque Sancti Patres quae conscriptionem Sacrorum Librorum attingunt, magna ex parte a Iudaeis acceperunt falsa; sic, ut exempla ponamus, quidam authenticum duxerunt fucatum librum IV Esdrae, atque hunc ipsum doctorem instaurasse Iudaeorum litteras in captivitate babylonica deperditas, item septuaginta viros in totidem cellulis commorantes vertisse divinitus Bibliam hebraicam, quo facilius conciliaretur divina auctoritas voluminum graecorum[1]. Itaque minime videtur si Patres, Iudaeos sequentes, Salomonem putaverint scripsisse Canticum Canticorum, Proverbia et Ecclesiasten, immo his duos alios adiunxerunt. P. Höpfl „SS. Patres, ait, interdum quinque recensent libros Salomonis (c. g. Concil. Hipponense 393, Carthaginense 397, S. Innocentius I 405) addentes Ecclesiasticum et librum Sapientiae, qui certissime non habent Salomonem auctorem[2a]". De authenticitate operum, quae, ut paullo ante diximus manent ignorata, est magna dissensio Patrum et Doctorum catholicorum. Itaque aliis, ut exemplo res illustretur, placet, secundum quod Calmetus et Ubaldi dicunt, Phineen vel Samuelem confecisse librum Iudicum, aliis Esdram; opiniones igitur variae inter saeculum XI et IV vacillant[3]. In Novo Testamento quoque desideratur aliquando omnium consensio, veluti in II et III Epistola Ioannis, quarum de authenticitate praecellentes quidem Doctores dubitant, Origines, Eusebius et S. Hieronymus. Unde merito Commissio Biblica, cum loquitur de scriptore 150 Psalmorum, ad Dub. I: „Utrum appellationes Psalmi David, Hymni David, Liber psalmorum David, Psalterium Davidicum, in antiquis collectionibus et in Conciliis ipsis usurpatae ad designandum Veteris Testamenti Librum CL psalmorum; sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus Psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut Psalterii totius unicus auctor David haberi debeat" respondit: „Negative"[4]. Ex his igitur quae exposuimus perspicuum est authenticitatem

---

[1] Cf. P. Lagrange, Rev. Bibl. 1898, p. 26 et 27.

[2] Introductionis in S. Vet. Test. libros compend., p. 187. Cf. idem Das Buch der Bücher, p. 141.

[3] Cf. Le livre des Iuges par le P. M.-I. Lagrange, Paris, 1903, p. XX et seq.

[4] Cf. Camerlynck. Compend. Introduct. I, p. 125.

sua sponte ideo non pertinere directe ad fidem, quia, fontibus revelationis deficientibus, scriptores plurium librorum latent circumfusi tenebris.

103. Quaestio de scriptoribus cum veritate Scripturae comparata. — Restat adhuc altera causa pertractanda, utrum authenticitas indirecte contineatur in fide, propterea quod sic cum alia doctrina fidei consocietur, ut haec sit tollenda, si illa reiiciatur. Primum autem occurrit animo exemplum supra a S. Thoma significatum, veritas scilicet Scripturae Divinae, quae nullo potest negari errore; quare quidquam doceat Scriptura de authenticitate Librorum Sacrorum fide supernaturali credendum est. Exstat vero duplex fons unde haurire licet Scripturarum institutum: aut scriptor ipse inspiratus, se opus confecisse asserens, quod etiamsi raro in Vetere Testamento contingat, maxime tamen prodest libris Novi; aut loci huius Testamenti ubi fit mentio monumentorum Legis antiquae; id e contrario praecipuum ac crebrum est argumentum quo propugnatur horum voluminum authenticitas. Exordiamur itaque a posteriore fonte, a testimoniis nempe Testamenti Novi, quae caute intelligenda sunt, quoniam non omnes qui in Novo Testamento verba Veteris afferunt eamdem habent auctoritatem. In Evangeliis plerumque Iesus Christus Vetus adducit Testamentum; Evangelistae etiam nonnumquam idem faciunt, praesertim Matthaeus, in Marco autem semel tantum id accidit; praeterea Ioannes Baptista affirmat in se evasisse prophetiam Isaiae (Io. I, 23); deinde discipulos reperitur meminisse quod scriptum erat (Io. II, 17); Principes et Scribae quoque prophetiam in medium vocant (Mat. II, 5), Moysen Sadducaei (Mat. XXII, 24; Mc. XII, 19; Lc. XX, 28); aliqui demum ex turba (Io. VI., 31) et diabolus ipse in tentationibus Domini ex Libris Sanctis argumentatur. In Actibus vero, sublato versu 30 cap. VIII, nullo in loco scriptor inspiratus de nominibus codicum antiquorum loquitur; contra Apostoli in concionibus et hortationibus ibi interpositis saepe ad prophetias se conferunt: S. Petrus potissimum hanc adhibet rationem, S. Paulus dein, semel Iacobus; Stephanus quoque in suo sermone eamdem viam sequitur; christiani denique verbis davidicis Deo gratias agunt de liberatione Petri et Ioannis[1]. In

[1] Huic loco similis est Hebr. XIII, 6.

Epistolis similiter Apostolos crebro videmus uti Litteris Sacris, Sanctusque Paulus vel maxime in ore habebat Vetus Testamentum, cum epistolam exarabat ad Romanos, item, quamquam minus, cum ad Hebraeos scribebat; in litteris vero I et II ad Corinthios necnon ad Galatas pauca huius generis adhibet, perpauca in illis ad Ephesios et I ad Timotheum, numquam vero in epistolis ad Philippenses, Colossenses, I ac II ad Thessalonicenes, II ad Timotheum, ad Titum, et ad Philemonem. In schedulis Iacobi, I et II Petri etiam invenitur aliquando scriptores loqui de Scriptura, non autem in tribus Ioannis et in ea Iudae neque in Apocalypsi. In locis hic enumeratis patet relictos omnino illos esse, qui etiamsi ad Vetus Testamentum referantur, tamen nullo modo librum in se ipso indicant. Ex his igitur testimoniis, Ioannes Baptista et discipuli Domini, cum Scripturae recordabantur, similiter Principes, Scribae, Sadducaei, aliqui ex turba et ipse diabolus necnon Stephanus in concione atque christiani in gratiarum actione non gaudent divina auctoritate; in controversia nihilominus, de qua agimus, magni eorum ratio interest, quandoquidem consuetudines Iudaeorum illius temporis ostendit. At verba Domini nostri summa observantia oportet revereri aeque et sententiam scriptorum inspiratorum; neque sermones Apostolorum orbari videntur tali honore, quia cum officio apostolico fungi opus erat, divinitus illi a Spiritu Sancto dirigebantur.

Iam vero, ut proclivius quaestio proposita evolvatur, investigandum est quale propositum habuerint Iesus Christus, scriptores inspirati et Apostoli in concionibus, cum Scripturam afferebant. Atque ex locis omnibus efficitur Vetus Testamentum adduci vel ut prophetiae ostendantur impletae vel tamquam sedem divinam argumentorum, numquam profecto ad enodandam disputationem de authenticitate, immo parva cura ponitur ut nomina tradantur scriptorum; at saepe, neglectis instrumentis humanis, ipse Deus, auctor princeps, inducitur loquens verbis Scripturarum. Sic Iesus Christus inquit: „Deus dixit“ (Mt. XV, 4), „non legistis quod dictum est a Deo“ (Mt. XXIII, 31); scriptor primi Evangelii ait: „dictum est a Domino per prophetam“ (Mt. I, 22); in Antiochia Pisidiae Paulus, velut si Deus loqueretur, promissioni allatae hoc tantum praeponit: „ita dixit“ (Act. XIII, 34); pariter inquit: „sic praecepit nobis Dominus“ (Act. XIII, 47), vel.: „ait enim“ (II, Cor. VI, 2);

plures insuper sententias collectas ex Lev. XXVI, 12, Is. LII, 11, Ezech. XX, 34, II Sam. VII, 14 hoc simplici modo introducit: „sicut dicit Deus“ (II Cor. VI, 16); aut vicissim sermo Dei in sacris Litteris consignatus Scripturae tribuitur: „Providens autem Scriptura . . . praenuntiavit Abrahae“ (Gal. III, 8); sed Epistola ad Hebraeos magni refert in hac causa: ibi formula exhibetur „sicut dicit Spiritus Sanctus“ (III, 7), ac fere in omnibus ceteris locis ponitur Vetus Testamentum in ore Dei, vel Christi[1]. Ex his ergo iam sequitur non esse in animo Iesu Christi et Apostolorum aperte docere authenticitatem; id ipsum autem certissime efficitur, cum innumerabiles loci perspiciuntur, in quibus modo nimis vago vetera adhibentur Scripta. Ad hanc rem imprimis pertinet consuetudo, quae maxime viguit, usurpandi verba Scripturae tamquam propria, quin videatur Libros Sanctos commemorari; sed etiamsi in aliis operibus hoc saepe contingat, in Apocalypsi tamen, ubi numquam Vetus Testamentum revocatur, illud genus in omnibus paginis reperitur. Aliquando vero sine ulla forma praemissa sententiae in contextu interiectae exstant[2]. Et si, ut mos est, quaedam adsit formula, haec plerumque nimis incerta praebetur, eoque ad authenticitatem parum proficit. Huiusmodi est vox tam usitata „scriptum est“, qua Dominus, secundum Evangelia, affert Deut., Ps., Is., Zach., Malach., atque Is. simul ac Ier.[3]. Ioannes etiam sic Zach. adducit (In. XII, 14). S. Paulus autem, praesertim in epistola ad Rom. magnopere hoc vero delectatur, atque huius ope in medium vocat libros Gen., Exod., Deut., Iob, Ps., Prov., Is., Ier., Habac., et Malach.[4]. Quandoque illi

---

[1] Dicta a Deo: Hebr. I, 5, 6, 7, 8, 10, 13; IV, 4; V, 5, 6; VIII, 8; X, 30; XII, 5, 27; XIII, 5. In ore Christi: II, 12, 13; X, 5.

[2] Cf. Rom. X, 18; Hebr. X, 37; I Petri I, 24; III, 10—12; IV, 18.

[3] Mt. IV, 4, 7, 10 et Lc. IV, 4, 8 (ex Deut.); Lc. XX, 17 (ex Ps.); Lc. XXII, 37 (ex Is.); Mat. XXVI, 31 et Mc. XIV, 27 (ex Zach.), Mt. XI, 10 et Lc. VII, 27 (ex Malach.); Mt. XXI, 13 et Mc. XI, 17 et Lc. XIX, 46 (ex Is. et Ier.).

[4] Rom. I, 17 (Habac.); II, 24 (Is.); III, 4, 10 (Ps.); IV, 17 (Genes.); VIII, 36 (Ps.); IX, 13 (Malach.); IX, 33 (Is.); X, 15 (Is.); XI, 8 (Is.); XI, 26 (Is.); XII, 19 (Prov.); XIV, 11 (Is.); XV, 3 (Ps.); XV, 9 (Ps.); XV, 21 (Is.).

I Cor. I, 19 (Is.); I, 31 (Ier.); II, 9 (Is.); III, 19 (Iob); III, 20 (Ps.) verbum scriptum hic suggeritur; X, 7 (Ex.); XV, 45 (Gen.); XV, 54 (Is.).

II Cor. IV, 13 (Ps.); VIII, 15 (Ex.); IX, 9 (Ps.).

Gal. III, 6 (Gen.); III, 10, 13 (Deut.).

vocabulo aliud adiungitur, quod obscure indicat locum unde sententia sumitur; hoc modo Iesus Christus addit „in lege“ (In. XI, 34 et XV, 25 ex Ps.), item Lucas (II, 23 ab Ex.) et Paulus (I Cor. XIV, 21 ex Is.), vel „in Prophetis“ (In. VI, 45 ex Is.), vel ut Iacobus aiens „verba Prophetarum“ se refert ad Ierem., Am. et Is. (Act. XV, 15); S. Petrus in concione adnectit in libro Psalmorum (Act. I, 20); Paulus, in Psalmo secundo (Act. XIII, 33). Alia vox superiori gemina, „dictum est“, reperitur in Evangelio a Iesu adhibita[1]; Paulus autem „in Prophetis“ subiicit (Act. XIII, 40 ex Habac.), Matthaeus vero „per prophetam“ (Mt. XIII, 35 ex Ps.: XXI, 4 ex Zach.). Ab hoc insuper genere parum distat illud „Scriptura dicit“, a quo nomen Scripturae nonnumquam removetur[2]. Praeterea Iesus, cum Iudaeis disputans, eos arguit aiens: „numquam legistis in Scripturis“[3]. Et haec quidem sunt formulae vagae crebrius usurpatae; exstant tamen aliae sed paucae et rarae[4].

Sed praeter modos supra allatos sunt alii etiam, in quibus mentio fit nominis cuiusdam cum notione libri coniuncti; Moyses, Isaias et Osee sic nominantur. Etenim scriptum vel legem Moysis usurpat Dominus cum loquitur ad Iosuem (Ios. I, 8), et in Malachia (IV, 4) idem faciunt scriptores sacri[5]. Eadem consuetudo in Novo Testamento servatur, ut videre licet in sermonibus Iesu Christi (Mc. XII, 26; Lc. XXIV, 44) et S. Petri (Act. XV, 21), ac in I Ep. ad Cor. IX, 9. Item Iesus de prophetia Isaiae agit (Mt. XIII, 14); qui usus non est alienus ab scriptoribus Evangeliorum

---

[1] Mt. V, 27 (Ex.); V, 31 (Deut.); V, 38 (Ex.): V, 43 (Lev.); Lc. IV, 12 (Deut.); cum vocabulo „antiquis“ addito Mt. V, 21 (Ex.); V, 33 (Num.).

[2] In. XIX, 37 (Zach.); Rom. IV, 3 (Gen.); IX, 17 (Ex.); Gal. IV, 30 (Gen.); 1 Tim. V, 18 (Deut.); Iacob. IV, 5. — Sine vocabulo Scripturae; Rom. XV, 10 (Deut.); XV, 11 (Ps.); Eph. IV, 8 (Ps.).

[3] Mt. XXI, 42 et Mc. XII, 10 (Ps.); Cf. Mt. XIX, 4 (Gen.).

[4] Huiusmodi sunt: „ut Scriptura impleretur dicens“ In. XIX, 24 (Ps.); XIX, 36 (Ex. Num. Ps.). Cf. Iacob. II, 23 (Gen.); „secundum Scripturas“ Iacob. II, 8 (Lev.); „continet Scriptura“, I Petri II, 6 (Is.); „illud veri proverbii“ II Petri II, 22 (Prov.); „inquit“, Rom. VI, 16 (Gen.); difficile est scire quis hoc dixerit. In Ep. ad Hebr. praeter omnes locos in quibus Deus aut Christus loquitur, semel tantum adducitur Scriptura sic: Testatus est autem in quodam loco quis, dicens“ (II, 6).

[5] Cf. II Reg. XIV, 6; II Par. XXV, 4; XXXIV, 14; XXXV, 12; Esdr. VI, 18; Neh. VIII, 14; XIII, 1.

et Actuum[1]. Osee autem semel hoc pacto in Ep. ad Rom. IX, 25 commemoratur. Quid igitur, nominibus huiusmodi authenticitas defenditur librorum? Id revera fieri forsitan posset; attamen non haberemus rationes tam graves ad illud obtinendum, quia aut scriptor pseudonymo occultatur, ut in Sanctis quoque Libris quandoque accidit; aut nomina, quibus codices Veteris Testamenti nuncupantur, ii potissimum qui historiam narrant, non indicant constanter scriptorem, sed potius personam, qua paene historia tota aliquorum temporum tenetur constricta; aut locus quidam profertur nomine viri cuius res gestae exponuntur, quemadmodum Paulus librum I Reg. XIX, 10 in medio ponit: „An nescitis in Elia quid dicit Scriptura?“ (Rom. XI, 2). Deinde Marcus, qui semel tantummodo ad prophetas se refert (Mc. I, 2), nomine Isaiae sententiam inducit non solum huius prophetae, sed Malachiae etiam; quod certe non fecisset, si authenticitatem utriusque aut alterutrius constituere voluisset.

At illustrantur superiores loci ex aliis in quibus liber non videtur habere totum momentum, sed magis scriptor, quare ei primas dare necesse erit. Id reperitur praesertim cum sermo est de Moyse, Isaia et David, postea de Ieremia, Daniele atque Ioele. Etenim Iesus Christus et Apostoli, cum Moysen nominant, his utuntur verbis: dixit (Mc. VIII, 10; Act. III, 22; Rom. X, 19), locutus est (Act. XXVI, 22), scripsit (Mc. X, 5; In. V, 46; Rom. X, 5), praecepit (Mt. VIII, 4), permisit (Mt. XIX, 8), ostendit (Lc. XX, 37); cum vero Isaiam afferunt: dicit (In. XII, 39; Rom. X, 16, 20), ait (Rom. XV, 12), clamat (Rom. IX, 27), praedixit (Rom. IX, 29), prophetavit (Mt. XV, 8; Mc. VII, 6), dictum est per Isaiam (Mt. III, 3; IV, 14; VIII, 17; XII, 17), Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam (Act. XXVIII, 26); Davidi pariter hoc tribuitur: dicit (Mc. XII, 36; Lc. XX, 42; Act. II, 25, 34; Rom. IV, 6; XI, 9), et David in spiritu vocat eum Dominum (Mt. XXII, 43). De Ieremia etiam Matthaeus ait: Dictum est per Ieremiam (II, 17), in XVII, 9 autem eamdem viam sequitur ac Mc. I, 2, nomine scilicet Ieremiae sententiam ponit huius et Zachariae. Dominus noster Danielem commemorat de abominatione desolationis loquens „quae dicta est a Daniele propheta“

[1] Cf. Mc. I, 2; Lc. III, 4; IV, 17; In. XII, 38; Act. VIII, 30.

(Mt. XXIV, 15). Petrus denique Ioelis recordatur „Dictum est per prophetam Ioel“ (Act. II, 16). Iam igitur nunc quaeritur an Iesus Christus et Apostoli in locis allatis voluntatem habuerint affirmandi authenticitatem librorum. De hac re certatur magna catholicorum dissensione. P. Lagrange, de fontibus disserens Pentateuchi, dicit illud Evangelii „Moyses scripsit legem“ esse verum de substantia non autem de completa conscriptione legis[1]. P. Hummelauer in „Civiltà Cattolica“ existimat Litteras Sacras posse aliquid continere quod spectet ad scriptores[2], sed in „Exegetisches“ mihi videor eum arbitrari nihil in locis, de quibus disputamus, agi de authenticitate, quandoquidem putat scriptores Novi Testamenti, cum de libris Veteris loquuntur probabiliter morem solum temporis illius servasse[3]. P. Brucker, salvo Moyse, cum P. Hummelauer concinit[4]. Plerique vero censent opus esse in quibusdam locis asserere authenticitatem divinitus confirmatam. Quid ergo de hac disceptatione sentiendum est? In primis oportet omnino confiteri nullo prorsus in loco ex enumeratis Domino nostro et Apostolis fuisse propositum authenticitatem docere; sed in iis sicut et in aliis locis supra expositis caput ad Scripturam adhibendam est argumentatio auctoritate divina fulta. Quod si nomina scriptorum secundarium inducuntur, id sine ulla dubitatione fit iuxta mores et traditionem Iudaeorum ut liquet potissimum

---

[1] „... la proposition: Moïse a écrit la loi, était vraie quant au fond, quoiqu'elle ne pût s'appliquer à la rédaction complète de cette loi.“ Rev. Bibl. 1898, p. 23.

[2] Loc. com., p. 398 et 399. Cf. Exegetisches, p. 120.

[3] Quaesito, an scriptores Nov. Test. secuti fuerint in re praesenti opinionem sui temporis, respondet: „Jedenfalls scheint uns hier die Präsumtion für uns zu sprechen; nicht wir haben weitere Beweise unserer Auffassung zu erbringen, sondern dürfen wohlgemut den Beweis des Gegenteils abwarten“, p. 89.

[4] Quaerens eo solum authenticitas tueaturne, quod scriptores Nov. Test. nomine aliquo libros Veteris nominent, inquit: „On peut en douter, s'il ne resort pas des paroles de l'écrivain du Nouveau Testament que ses affirmations portent précisément sur ce point Or, ce cas est peut-être le plus fréquent. Nous examinerons plus loin en détail les citations des livres de Moïse, qui sont les plus nombreuses. Pour ce qui est d'autres, lorsque Jésus-Christ et les écrivains du Nouveau Testament invoquent un texte de l'Ancien sous le nom de son auteur, il est souvent permis de conjecturer qu'ils n'ont fait, en donnant ce nom, que se conformer aux façons de parler vulgaires, sans songer à les approuver par là même.“ L'Église et la critique bibl., p. 82 et 83.

cum usus perspicitur hominum inspirationis expertium in Scriptura ipsa consignatus. Diabolus enim, Principes, Scribae et aliqui ex turba, ut Evangelium tradit, modo vago adhibent Libros Sacros; item in ore virorum Veteris Testamenti nomen Moyses adiungitur volumini legis; hac ratione Iosue loquitur ad populum (Ios. XXIII, 6), David ad Salomonem (I Reg. II, 3), populus ad Esdram (Neh. VIII, 1), Daniel in oratione (IX, 11, 13), Abraham ad Lazarum (Lc. XVI, 29). Neque desunt exempla in quibus scriptoris nomen libro in se antecellit; sic enim Pharisaei aiunt: „Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii" (Mt. XIX, 7); Sadducaei autem: „Moyses dixit" (Mt. XXII, 24), „Moyses nobis scripsit" (Mc. XII, 19; Lc. XX, 28); christiani, „Spiritu sancto per os Patris nostri David dixit" (Act. IV, 25). Atqui hoc triplici genere, ut diximus, Iesus et Apostoli utebantur; omnes ergo eamdem consuetudinem tenuerunt. Itaque pondus sermonis posteriorum metiri debetur vi traditionis et auctoritate priorum, quae vicissim usu Christi et hominum inspiratorum roboratur maioremque consequitur dignitatem; proinde reiici non potest sine gravibus rationibus.

Relinquitur nihilo secius alia quaestio ac principalis quidem: utrum nempe illa Iudaeorum traditio sic implicetur cum argumento Christi et aliorum, qui divina auctoritate gaudent, ut habeatur eis probata menteque complexa. Age, opinio vetusta Iudaeorum de summo legislatore Moyse, de clarissimo poeta religioso Davide, de Isaia facile principe prophetarum, tamquam scriptoribus Pentateuchi, Psalmorum et operis Isaiae nuncupati tam saepe a Domino nostro et a viris repetitur inspiratis, ut dificillimum sit defendere eos penitus de mente abiicere considerationem scriptoris propter se talium librorum; qua re cautius diceretur eos frequenti illorum nominum usu approbasse sententiam iudaicam de authenticitate horum librorum. Deinceps id maxime confirmatur cum subtilius cernitur quorumdam locorum contextus, qui postulare videtur veram authenticitatem ut argumentatio sit apta et firma, quamvis P. Hummelauer opinetur valere ratiocinationem sine illa conditione, propterea quod ea nihilo minus auctoritatem habet argumenti, quod ad hominem vocatur[1]. Ad hoc genus pertinent

[1] Exegetisches, p. 89 et 90.

praeclara Christi verba ad Iudaeos: „est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis. Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit. Si autem illius litteris non creditis quomodo verbis meis credetis?“ (In. V, 45—47). P. Lagrange censet non versari hic personam Moysis nisi specie, sed comparationem inveniri inter librum scriptum et verba Christi[1]. Aliis autem, verbi gratia, Card. Billot, P. Brucker, Merkelbach, et P. Höpfl merito placet ideo patrocinium suscipere authenticitatis Pentateuchi, quia Christi argumentatio in Moyse nititur quatenus scriptore[2]. Aeque P. Brucker[3] vult idem effici cum Iesus Pharisaeis respondet: „Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras“ (Mt. XIX, 8 et Mc. X, 5). Similiter Card. Billot[4] videtur S. Paulum Moysen scriptorem Pentateuchi commemorasse in illo loco „cum legitur Moyses, velamen positum est super cor eorum“ (II Cor. III, 15), quoniam in versu 13 de persona Moysis agitur. Ut in his causis expositis argumentatio petit Moysen fuisse scriptorem, sic quidam, velut P. Brucker et Merkelbach[5], putant eam desiderare authenticitatem Psalmorum cum Dominus inquit: „Quomodo ergo David in spiritu vocat eum Dominum“ (Mt. XXII, 43; Cf. Mc. XII, 36; Lc. XX, 41). Etiam in concione Pauli videtur illud: „Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem“ (Act. XIII, 35), requiri Davidem conscripsisse Psalmum, sin ratiocinatio periclitaretur. Traditio ergo Iudaeorum significans Moysen et Davidem scripta eis tributa exaravisse, approbatione Iesu et virorum sacrorum fuit ad veritatem Scripturarum propriam sublevata. Quam ob rem iure Commissio Biblica negavit esse authentiam Mosaicam reiiciendam „posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis[6]. Item causae quaedam ut David vere confecerit Psalmos, iuxta eamdem Commissionem,

---

[1] „Mais en réalité la personne de Moïse n'est ici qu'à la surface. L'opposition est entre le livre écrit et les paroles.“ Rev. Bibl. 1898, p. 23.

[2] Card. Billot, De Inspiratione etc., p. 77; P. Brucker, loc. com., p. 119; Merkelbach, L'inspiration etc., p. 85; P. Höpfl, Introd. in S. V. Test. lib., p. 46.

[3] Loc. com., p. 118.

[4] Loc. com., p. 78.

[5] P. Brucker, loc. com., p. 84; Merkelbach, loc. com., p. 84.

[6] Cf. Camerlynck, Comp. Introduct. I, p. 119.

sunt: attributiones Psalmorum ipsi factae tum in Veteri Testamento, tum in Novo[1]." Illa vero testimonia non liceret ita premere atque urgere, ut Moysen censeatur scripsisse Peutateuchum penitus sicut ad nos pervenit, Davidemque cunctos Psalmos; ipsa enim Commissio Biblica exigit solum ut retineatur „substantialiter Mosaica authentia" et „praecipuum Psalterii carminum Davidem esse auctorem". Et haec quidem de Moyse, Davide et Isaia. Num vero idem sit censendum de Osea, de Daniele, de Ioele, qui semel nominantur, de Ieremia, qui etiamsi bis in medium vocetur, in uno tamen loco affertur primo Zacharias? Pro his certo non exstant rationes tam graves, quam pro superioribus; eoque fortasse non est satis quod semel commemorentur, ut eorum authenticitas, aliunde certa, iudicetur consecrata propter veritatem divinam in Scripturis contentam.

Superest denique alia Litterarum Sacrarum sedes, quae patefacere valet quaestionem de scriptoribus, aperta nempe affirmatio sacri scriptoris de authenticitate. Omissis igitur indiciis etiam expressis (ut cap. VII Isaiae, quod, iudicio P. Brucker et Merkelbach[2], ob proprias notas prophetam eiusdem nominis scriptis mandasse hanc prophetiam ostendit) ac prologis Auctorum, qui haec narrasse indicant, ut scriptor III Evangelii, et innumerabilibus signis epistolarum Novi Testamenti, praesertim litterarum S. Pauli, quae suspicionem afferunt scriptoris, exstant Scripturarum loci qui certam personam testantur opus aliquod inspiratum confecisse; sic in II Sam. XXI, 1 dicitur Davidem composuisse Psalmum XVII: „Locutus est autem David Domino verba carminis huius"; vel, quod crebrius contingit, scriptor se ipsum asseverat librum, de quo agitur, exarasse. Huiusmodi sunt, authenticitate Mosaica admissa, illa: Ex. XXIV, 4; Num. XXXIII, 2; Deut. XXXI, 9, 24, ubi partes quaedam Pentateuchi Moysi tribuuntur. Sed praeclarum et admodum rarum est Ecclesiastici testimonium: „Doctrinam sapientiae et disciplinae scripsit in codice isto Iesus, filius Sirach, Ierosolymita" (L. 29). Ac de Vetere Testamento haec quidem; Novum autem est uberius in hac causa. Ex libris historicis, Ioannes affirmat IV Evangelium scripsisse: „Hic est discipulus ille, qui testimonium perhibet de his, et

[1] Ibid., p. 125.
[2] P. Brucker, loc. com., p. 81; Merkelbach, loc. com., p. 81.

scripsit haec" (XXI, 24), cum, versu 20 et aliis locis Evangelii, comprobetur talem discipulum alium non esse nisi Ioannem. Illud vero quod ad litteras spectat facile est ac promptum; genus enim epistolarum inscriptionem postulat praesertim ornari nomine atque titulis scriptoris. Quare omnes Novi Testamenti epistolae, praeter eam ad Hebraeos et I Ioannis, nomen praebent Apostolorum exarantium inscriptione consignatum; nec praetermissa censetur Apocalypsis, utpote modo epistolarum composita, neque II et III Ioannis, dummodo obtineatur Ioannem nomine designari Senioris. In extrema quoque parte epistolarum nonnumquam aliquod argumentum traditur authenticitatis, ut cum S. Paulus, sive ut discipulis fidem faciat veritatis suarum litterarum eos propria manu salutat, quaemadmodum ad Thessalonicenses ait: „Salutatio, mea manu Pauli: quod est signum in omni epistola; ita scribo" (II Thess. III, 17); eodem genere salutationis utitur in epistolis ad Corinthios I et ad Colossenses; sive ut auditores suos vehementius moveat, benevole eos, aliqua sua manu scribens, hortatur; ita ad Galatas inquit: „Videte qualibus litteris scripsi vobis mea manu" (VI, 11); in schedula quoque ad Philemonem ab ipso Paulo conscripta, ducit ex facto propriae conscriptionis bellum quoddam argumentum: „Ego Paulus scripsi mea manu" etc. (v. 19). S. Petrus etiam ante salutationes ait: „Per Silvanum fidelem fratrem vobis, ut arbitror, breviter scripsi" (V, 12). Loci igitur in quibus conscriptio indicatur, et inscriptiones, ac verae affirmationes scriptorum, quibus illa duo priora sunt similia, cadunt profecto sub iudicium divino lumine illustratum sacrorum scriptorum, ob eamque causam eriguntur ad veritatum divinarum dignitatem, fide supernaturali credendarum. Quod quidem, solis luce clarius, inter omnes omnino constat.

104. De collatione authenticitatis cum aliis dogmatibus. — Nunc, relicta veritate Scripturae, ad alia dogmata est veniendum. Ducamus igitur exordium a canonicitate in Concilio tandem Tridentino constituta; haec enim etiamsi ab authenticitate, de qua in Concilio nullus est sermo, plurimum differat, videtur tamen cum ea copulata. Nam interdum, ideo liber aliquis iudicatus fuit inspiratus et canonicus, quia a certo viro conscriptus; sic Pentateuchum, quod sciam, Iudaei propterea quod a Moyse compositus fuit, divinum habuerunt; christiani quoque

Evangelia et Epistolas non existimassent vim obtinere verborum Dei, nisi a Matthaeo, a Paulo etc. fuissent exarata. Itaque, etsi re plurimum inter se distent, canonicitas nihilominus, ratione proposita, cum authenticitate aliquando commiscetur, ut P. Mainage O. P. exponit[1]. Quod si res ita se habet, consentaneum est ambas non posse disiungi, quin funditus canonicitas evertatur. In eo vero praesertim quod ad quartum Evangelium attinet, canonicitas non sine magna difficultate manet nisi authenticitate sustentata. Etenim, ut liquet inter omnes, scriptum est exeunte saeculo primo, quo tempore nullus apostolus, praeter Ioannem, vivebat; is ergo si non mandavit Evangelium litteris, debuisset saltem suam ostendere inspirationem, quia Apostoli tantum poterant revelata tradere, quibus extinctis, revelatio una decidebat; porro id non satis expedite probaretur. Sin detur Ioannem fuisse quarti Evangelii scriptorem, tunc eius inspiratio et canonicitas plane patent.

Veritas prophetiarum quoque postulare videtur definitam authenticitatem, ut habeatur constitutum eas fuisse ante eventum editas. At scriptores de hac re non sunt consentientes. Ita, P. Hummelauer placet dignitatem prophetiarum sane bene fundari, dum probe sciatur eas prolatas fuisse ante facta, idque neminem posse infitiari, quia omnes graecis litteris inveniebantur illustratae, id est, ante Messiae adventum, quem prophetiae praedicebant[2]; ex quo efficitur authenticitatem vi sua non esse cum prophetica veritate consociatam. At P. Höpfl arbitratur plus in scriptis propheticis requiri; ait enim: „In libris tamen propheticis quaestio de auctore humano non est indifferens, cum propheta divina missione instructus propria auctoritate vaticinia sua fulcire debeat; prophetiae anonymae nullius sunt valoris; ideo prophetae scriptis suis semper nomina sua praeponunt[3].“

[1] „Toutefois accidentellement et en fait il peut arriver que la canonicité entraîne l'authenticité, au moins dans une certaine mesure. D'abord le seul fait d'avoir été pour l'Église un criterium même partiel de canonicité donne à l'attribution d'auteur telle que l'a reçue et acceptée l'autorité officielle, une valeur et un poids qu'on ne saurait ignorer, ni écarter sans de graves motifs.“ Revue des Sc. Philosoph. et Théologiq. 1908, p. 98.

[2] Exegetisches etc., p. 122.

[3] Introduct. in S. Vet. Test. libros, p. 35 in Nota.

Alii autem de aliis fidei veritatibus disputant num cum authenticitate coniungantur. P. Hummelauer de Evangeliis quaerit sintne credibilia quando ignorentur proprii eorum scriptores? Haesitat id non negare, sed contrariam partem potius vult[1]. Authenticitas vero Pentateuchi maxime ingenia concitavit ad inveniendas ex omni parte rationes, quibus eadem niteretur, neque haec sedes societatis cum fide fuit neglecta. Atque, ut exempla ponamus, Card. Billot illud, Moysen esse quinque librorum scriptorem, vult in numerum praeambulorum fidei venire[2]; P. Brucker autem illud censet consociari cum momento argumentationis priscorum Apologetarum, qui ea authenticitate ostendebant religionem christianam antiquissimam et summa praestantia ceteris antecellentem; sed idem ipse scriptor non nimis huic rationi confidit[3].

105. De magisterio Ecclesiae circa authenticitatem. — Ecclesia, privilegio a Deo concesso, est infallibilis non solum in rebus quae ad fidem spectant directe, verum in iis etiam quae indirecte. Ob eam causam, etiamsi Ecclesia directe potestatem non habeat in authenticitatem, quia, ut supra diximus, haec non pertinet directe ad fidem, tamen habet indirecte. Itaque authenticitas primum Pentateuchi, Psalmorum et libri Isaiae, utpote assiduo usu et argumentatione Iesu Christi et sacrorum scriptorum confirmata, Ecclesiae subiicitur; tum Psalmi XVII, quarumdam Pentateuchi partium, Ecclesiastici, quarti Evangelii, omnium fere epistolarum et Apocalypseos, quoniam significata verbis virorum inspiratorum; postremo ea quae cum canonicitate vel alio dogmate, si quid sit, copuletur. In hac re nemo haeret. Unde Card. Billot de opinione iuxta quam „quaestiones de scriptoribus biblicis . . . ad doctrinam sanam nihil attineant, idcirco in proprio ac reservato scientiae criticae campo reponantur“ optime hoc dicit: „non sine gravissimo errore posset sustineri[4]“. Eodem modo P. Durand S. J. affirmat illud esse iudicium omnium catholicorum, a quo

[1] Exemplum affert Evangelii primi, de quo ait: „Dann wäre auch die Autorschaft des hl. Matthäus kein factum dogmaticum.“ Exegetisches, p. 126.

[2] De inspiratione etc., p. 73—76.

[3] De hac enim via argumentandi, quamquam optima temporibus illis, inquit tamen: „il serait néanmoins excessif d'affirmer que l'Eglise en ait rigoureusement besoin.“ L'Église et la critiq. bibl., p. 124.

[4] De Inspiratione etc., p. 67.

numero nec P. Hummelauer est disiungendus[1], ac probe quidem, cum P. Hummelauer doceat Scripturam continere locos qui agunt de authenticitate[2].

At non videtur eo tantum omnibus numeris munus Ecclesiae expletum. Haec enim non modo propter divinae veritatis dogma Scripturam tenet in sua potestate, verum etiam propius quoniam Ecclesiae, ut in Concilio Tridentino et Vaticano statuitur, „est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum[3]". Age nunc aliquando certe parvi refert quis librum composuerit, ac sine tali instrumento licet argumentum scripti, quantum sat est, mente cernere, ut in libris Iudicum, Samuelis et Regum evenit; interdum vero illud multum interest, atque dignitas et amplitudo sententiarum, mutatis scriptoribus, copiose augentur vel minuuntur valde: quis enim poterit negare Evangelium maiore pollere auctoritate quando fuerit a locupletissimo teste Matthaeo confectum, vel a Petri auditore Marco vel a Luca familiari Pauli, quam si exaratum ab ignoto Apostolorum discipulo? Ex quo efficitur officium Ecclesiae interpretandi Sacras Litteras nonnumquam petere ius definiendi scriptorum quaestionem. Sed hic alia causa sat obscura occurrit, illud Ecclesiae munus Divinos Libros explanandi longene lateque pateat? an terminis solummodo exiguae regionis circumscribatur? Concilium Tridentinum et Vaticanum solemnibus verbis decreverunt ius Ecclesiae valere „in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium[4]", quod quidem nullo prorsus modo ab Ecclesia detrahit facultatem exponendi Scripturas in omnibus locis, quia ubicumque agatur de veritate litteris caelestibus consignata, ibi veritatis Scripturarum dogma in disputatione versatur, eoque ipso ibi ius quoque Ecclesiae viget. Insuper autem quaerere oportet utrum, veritate etiam praetermissa, Ecclesia imperium teneat in Libros Sanctos, ac proinde in sua potestate sit authenticitatem per se definire. Videtur res ita se habere, et aliquantum, credo, id confirmatur dogmate authenticitatis ab Ecclesia constituto. Nam, ut supra significavimus, Libri Divini ex duplici

[1] Dictionnaire Apologétique, loc. com., p. 794.
[2] Cf. Exegetisches, p. 119 et 120.
[3] Concil. Trident. Sess. IV; Vatic. Sess. III, cap. II.
[4] Ibid.

constant authenticitate[1]; iam vero divina authenticitas est causa cur opus aliquod sit canonicum; si ergo Ecclesia canonicitatem declarans, divinam authenticitatem corroboravit, non apparet ab ea alienum et humanam sancire, cum praesertim duae authenticitates tanto vinculo constrictae librum sacrum conficiant. Praeterea Ecclesia iure proprio alia etiam decreto sollemni constituit, quae Scripturam in se spectant, ut Vulgatae authenticitatem in Concilio Tridentino recognitam, et lectionem sacrorum voluminum tam saepe ab Ecclesia temperatam; quo res, de qua dicimus, liquidius fit verisimilis. Unde minime mirum si P. Lagrange in prima commentatione libri inscripti „La méthode historique", disserens de iure ecclesiastico et de critica biblica, qua disputatio continetur de authenticitate, non timet nimis insistere in expositione potestatis Ecclesiae; quam ob rem eam crebro commendat, atque criticam et Ecclesiam defendit mirifice inter se convenire, primumque officium criticae arbitratur esse positum in obtemperatione auctoritati Ecclesiae[2]. Patri Brucker autem ita persuasum est de illo ecclesiastico imperio, ut ipse operam iudicet potius consumere in ostendendo quanti Ecclesia fecerit criticae[3].

Ex iis ergo quae exposuimus Ecclesiae ius manet stabile; reliquum vero est ut inquiramus an Ecclesia sollemni decreto aliquid in hac causa definiverit necne. P. Brucker existimare videtur Ecclesiam usu auctoritatem suam reapse comprobasse[4]. Attamen P. Höpfl iam in opere „Das Buch

---

[1] Nr. 101.

[2] „Je voudrais bien plutôt montrer . . . comment la critique actuelle, loin d'ébranler l'autorité de l'Église, a bien plutôt mis dans une meilleure lumière la solidarité de l'Écriture et de l'Église", p. 10. „Le premier devoir de la critique biblique est d'être soumise à l'autorité de l'Église catholique. Et cela résulte nécessairement du principe même de la Révélation", p. 12.

[3] Cf. L'Église et la critique biblique, p. 16 et seq.

[4] „Si les questions de la „haute critique", en général, et la question des auteurs des livres inspirés en particulier, ne sont pas de questions théologiques, c'est à dire sont étrangères à la révélation, indifférents pour le dogme, l'Église n'a ni le droit ni le pouvoir de les trancher en vertu de son infaillibilité. Or, pour plusieurs elle s'est pratiquement attribué ce droit et ce pouvoir. Je ne rappellerai que la question des auteurs des Évangiles et des autres livres du Nouveau Testament." Études des Pères de la Compagnie de Jésus. Tom. 102 (1905) I, p. 266.

der Bücher" contrariam tenet sententiam[1], quam modo renovavit: „Ecclesiae magisterium de auctoribus humanis librorum divinorum hucusque nihil in sensu proprio definivit[2]." Commissio de Re Biblica ceteroquin, necessitati temporis consulens, ex tredecim responsis usque ad hanc diem redditis in octo tractat authenticitatem Pentateuchi, Psalmorum, Isaiae, quattuor Evangeliorum, Actorum, epistolarum pastoralium et ad Hebraeos. Huiusmodi vero sententiis, ut in Motu proprio „Praestantia Scripturae" dicitur, „universos omnes conscientiae obstringi officio . . . perinde ac Decretis Sacrarum Congregationum pertinentibus ad doctrinam probatisque a Pontifice, se subiicendi[3]"; sed quia, auctore P. De Groot O. P., „decretorum genus, quae communi tantum Pontificis approbatione et ut actus congregationis eduntur, gravissimum quidem, non infallibile tamen, theologo praebent argumentum[4]", ideo P. Höpfl, eiusdem Commissionis Consultor, inquit: „decisiones Commissionis Biblicae non sunt infallibiles, sequendae tamen sunt tamquam normae directivae ab iis, qui sacras litteras tradunt, ita quidem ut non liceat temere ab eis recedere[5]." Unde responsiones Biblicae Commissionis non sunt habendae tamquam sollemnia dogmata. Merkelbach autem illa decreta opinatur esse signum indicans Ecclesiam quod suum est repetere[6].

Ex hoc etiam efficitur traditionem ecclesiasticam una cum fontibus diversis, ex quibus ea exsistit, non esse contemnendam et abiiciendam in quaestione de scriptoribus, quia potest exprimere doctrinam indirecte fidem attingentem, atque Ecclesiae iudicium quandoque exhibere. Id vero plene convincitur cum responsa evolvuntur Commissionis Biblicae, et perspicitur quam magni ea Traditionem aestimet, amplissimisque ornet verbis: „Ecclesiae quoque constanti tra-

[1] „Über die Abfassungszeit und den menschlichen Verfasser der einzelnen biblischen Bücher hat dagegen das unfehlbare kirchliche Lehramt keine autoritative Entscheidung gegeben", p. 138.

[2] Introd. in s. Vet. Test. libros, p. 36.

[3] Cf. Camerlynck, Comp. Intr. gener. I, p. 33.

[4] Summa Apologetica, p. 642.

[5] Introd. etc., p. 36 et 37.

[6] „Le fait que la Commission biblique s'en est occupée à diverses reprises, indique qu'elle regarde la question comme doctrinale, et semble plutôt une indication que l'Église revendique son droit et entend se prononcer un jour." L'inspiration etc., p. 87.

ditione[1]", „ex constanti, universali ac sollemni Ecclesiae traditione[2]", „universali et a primis saeculis constanti Ecclesiae consensu[3]", „luculentum traditionis suffragium inde ab Ecclesiae primordiis mire consentiens ac multiplici argumento firmatum[4]", „perspecta potissimum Ecclesiae universae traditione usque ad primaevos ecclesiasticos scriptores assurgente[5]", „prae oculis habita Ecclesiae traditione inde a primordiis universaliter firmiterque perseverante[6]". Similiter cum testimonia ducuntur ex traditionis monumentis, Iudaeorum opinio non exprobratur, sed „perpetua consensione populi iudaici" authentia Pentateuchi defenditur[7]; maiore autem honore agitur de „disertis Sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum testimoniis", quibus non modo ostenditur Marcum et Lucam fuisse scriptores Evangeliorum[8], sed Ioannem, Matthaeum, Lucam Actuum, Paulum epistolae ad Hebraeos[9]. Alia documenta a Commissione Biblica commemorata in responsionibus sunt: canones et catalogi librorum, tituli Psalmorum, codicum inscriptiones, codices manuscripti, versiones, Summorum Pontificum sacrorumque Conciliorum acta, ususque liturgicus Ecclesiae. Non autem id oportet oblivisci, quod ante diximus de Patribus[10] et nunc ad omnes locos hic enumeratos transferendum, huiusmodi nempe testimonia aliquoties claudicare, propterea eadem Commissio negat omnes Psalmos esse uni David adscribendos, contra sententiam plurium Patrum et Doctorum atque appellationes in antiquis collectionibus et Conciliis usurpatas[11]. De authenticitate igitur hactenus.

106. De variis scriptoribus unius libri. — Libri sacri ea forma qua ad nos permanarunt plerumque

[1] Cum apud Camerlynck aliqua desint decreta, inde ab hoc loco utimur alio opusculo, Documenta ad Pontificiam Commissionem de Re Biblica spectantia, ex mandato eiusdem Commissionis collegit et edidit Leopoldus Fonck S. J. Romae, 1915, p. 26, de authentia Pentateuchi. Dub. I.

[2] De auctore quarti Evangelii. Dub. I. p. 27.

[3] De auctore Evangelii sec. Matth. Dub. I, p. 34.

[4] De auctoribus Ev. sec. Marc. et Luc. Dub. I, p. 36.

[5] De auctore Actuum. Dub. I, p. 39.

[6] De auctore epistularum pastoralium. Dub. I, p. 41.

[7] Dub. I, p. 25 et 26.

[8] Dub. I, p. 36.

[9] Cf. Dub. I, cuiusque decreti.

[10] Nr. 102.

[11] De auctoribus Psalmorum. Dub. I, p. 32.

sunt ab uno scriptore exarati, nonnumquam vero a pluribus, qui tamen dissimiliter in hoc munere se gesserunt. Sunt enim aliquoties veri scriptores diversarum partium quibus omne opus continetur, cuiusmodi est Psalmorum volumen magna ex parte complectens Davidis carmina, quibus accedunt reliqua, secundum titulos, dum lamed scriptorem designet, composita a filiis Core, ab Asaph, Salomone, Moyse, Eman, Etham et a poetis Psalmorum titulo carentium. Aeque liber Proverbiorum ex hortatione et sex collectionibus constat, quarum una exhibet Salomonis 375 proverbia, altera 127, probabiliter excerpta ex 3000 parabolis ab hoc rege prolatis; utrique harum collectionum aliae duae minores adiunguntur, priori duplex collectio a quibusdam sapientibus repetita, ut de prima in volumine graeco dicitur, *λόγοις σοφῶν* (XXII, 17), de secunda in hebraico גַּם־אֵלֶּה לַחֲכָמִים (XXIV, 23); posteriori autem proverbia Agur, filii Iakeh ac Lamuelis regis. Liber igitur totus opera quorumdam hominum inspiratorum est confectus: illi quidem nominibus Agur et Lamuelis nuncupati, dein viri Ezechiae regis, qui Salomonis parabolas iterum congregarunt, ii post qui primo eiusmodi proverbia et verba sapientium collegerunt, postremo vir qui hortationem composuit. At Salomon forte non fuit inspiratus cum parabolas inveniebat, alioquin eodem privilegio gauderent 3000 parabolae et 1005 carmina, ut I Reg. IV, 32 refert, ab eo contexta; sed scripta Salomonis ab eo qui afflatus divinitus collectionem redegit, tamquam fontes videntur fuisse usurpata; idem tenendum est de sententiis sapientium.

Altera confluendi ratio multiplices scriptores in eiusdem libri confectionem reperitur interdum in Vetere Testamento, cum vir aliquis inspiratus res gestas monumentis commendavit, sed postea, tempore decurrente, alii sancti scriptores opus prioris narratione proximorum factorum perfecerunt. Hoc tamen in loco non modo est supersedendum scribarum mendis, verum etiam emendationibus deliberatis, quae saepe usu aut in Psalmis veniebant, quo melius ea carmina ad usum religiosum accommodarentur, aut aliis in scriptis ne quis occasionem haberet ad verba Dei vituperanda, et standum unice in partibus ab inspiratis scriptoribus interpositis. Huius rei Pentateuchus praeclarum est exemplum, in quo sunt quaedam post Moysen addita; ipsa Commissio

Biblica istud non negat: „salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysis mortem vel ab auctore inspirato apposita[1].“

At quandoque vir quidam praecellens ea ex quibus liber praecipue exstitit alteri suppeditavit, qui totam materiam digessit ac locupletavit litterisque ornavit. Huc spectat illa causa etiamsi a Commissione Biblica non statuta tamquam vera et germana, nihilominus probabilis iudicata, eoque ipso per se non repugnans inspirationis notioni: „eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum (Moysen) opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commississe, ita tamen ut sensu sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur[2].“ Praeterea ad hoc genus revocari potest volumen Ieremiae, quia crebro ibi sermo est de hoc propheta velut si alius de illo loqueretur, eius insuper nomen aliquando introducitur; ex quo fit Baruch, eiusdem familiarem, argumento Ieremiae servato, arbitratu suo opus texisse. Neque in Novo Testamento huius generis deficit specimen ab epistola ad Hebraeos mire praestitum; si enim conceditur Paulum alteri non inscio quidem viro materiem suggessisse epistolae, quam elucubrari expetebat, et Apostolus iure optimo et ille qui eam texuit habendi sunt scriptores. Unde Commissio de Re Biblica „Negative, salvo ulteriori Ecclesiae iudicio“, respondet quaesito: „Utrum Paulus Apostolus ita huius epistulae auctor censendus sit, ut necessario affirmari debeat, ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat[3]?“

In quibusdam demum litteris S. Pauli simul cum Apostoli nomine eius quoque collegae inscribuntur, Timotheus scilicet in epistolis ad Philippenses, Colossenses et ad Philemonem, Silvanus ac Timotheus in duabus ad Thessalonicenses. Eae autem inscriptiones communiter nomina

[1] De mosaica authentia Pentateuchi. Dub. IV, loc. com., p. 26.
[2] Ibid. Dub. II.
[3] Dub. III, loc. com., p. 43.

ferunt scriptorum, attamen ex illarum epistolarum contextu, qui totus personam ostendit Apostoli, obtinetur Timotheum ac Silvanum non fuisse reapse scriptores, sed a S. Paulo eo eximio affectos honore ut secum inscriptionem ornarent. Subtilior autem est disputatio an scriba epistolae ad Romanos divina inspiratione vere fuerit particeps cum illud impressit: „Saluto vos ego Tertius, qui scripsi epistolam, in Domino" (XVI, 22); atqui non sunt rationes ut Tertius inspiratione privetur, quandoquidem sua sponte aliquid posuit, quod revera ad opus pertinet inspiratum.

107. De sacrorum scriptorum conditionibus. — Quaestione de numero inspiratorum hominum absoluta, necesse est eorum notas reddere atque indagare utrum quisquis humani generis aptus habeatur ad conscribendum inspiratus divinum aliquem librum. In promptu est hoc modo se res habere, tum si ratio consideretur universa instrumenti, tum magis si agentis principalis natura. Etenim quivis homo potentiam habet obedientialem, quae sola postulatur ad munus exsequendum scriptoris instrumentalis[1]; quicumque ergo, eo ipso quod sit homo, ex se potest instrumentaliter exarare volumen inspiratum. Neque agens principale huius vel illius hominis indiget, quia sua virtus non circumscribitur certo instrumento[2]; proinde quodcumque valet suscipere. Haec ratio iam oritur a natura principalis agentis etiam humani; cum vero Deus in medio ponitur, ea magnopere augetur, ut Ioannes a. S. Thoma in quaestione de Sacramentis exponit: „In instrumentis quae assumuntur ab agentibus naturalibus aliquid est in instrumento, quo indiget agens naturale ad suum effectum, et ideo non potest aequaliter agere uno instrumento sicut alio; sicut non potest quis scribere securi, sed calamo; et ideo agens naturale non praevenit in instrumento suo omnem ordinem ad effectum; at vero Deus aeque bene potest gratiam producere ablutione et ambulatione, aut quavis alia re; unde non supponit in instrumento aliquem ordinem ad effectum, sed omnem ordinem ipse praevenit, et ab ipso derivatur, ergo non debet esse inchoativa virtus in instrumento Dei[3]." Quod si nulla tenetur necessitate Deus certo homini in-

[1] Cf. nr. 100.
[2] Cf. III, Q. 56, a. 1, ad 2.
[3] De Sacram. in genere. Q. 62, Disp. 24, a. 1. Dub. 8. 2a. Concl.: Non consistit in potentia obedientiali activa.

spirationis gratiam impertiri, quando id facit, potest hominem quem voluerit gratuito eligere. Qui autem tanto fuerunt officio concrediti? Eventus certe hoc illustraret; at pauca scimus etiam de scriptoribus qui ad nos pervenerunt. Ipse liber est optimum omnium testimonium: sic, quamquam de Iuda, exempli gratia, perpauca indicet, tamen de S. Paulo eius epistolae et Actus Apostolorum tot proferunt ut facillime Apostoli vita distincte percipiatur. In Vetere Testamento obscura sunt omnia, nihilo secius in prophetis qui litteris vaticinationes mandarunt, intueri fas est consilium Dei de scriptorum delectu; nam prope Isaiam et Danielem nobili genere natos atque Ieremiam, Ezechiam, Zachariam generatos ex sacerdotum familia inter omnes eminet plurimum rusticanus vir Amos.

Sed aliquae notae communes, propriis uniuscuiusque omissis, in omnibus paene scriptoribus inveniuntur, quarum sanctitas est praecipua. De hac S. Thomas agit in quaestione de prophetia, cum illud ponit: „Utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum[1].“ Id negat; primum quoniam aliae sunt facultates in quibus charitas et cognitio insunt: haec ad rationem pertinet, alia ad voluntatem, deinde finis quoque non est idem, propterea quod charitas eo spectat ut coniungantur homines cum Deo; prophetia vero, ut Ecclesiae subveniatur. Probitas ergo non est necessaria conditio prophetarum sacrorumque scriptorum; attamen in eis generaliter insidet, ut expedite comprobatur in medium chorum revocando scriptorum Litterarum Sacrarum. Ceterum hac in re unus est omnium consensus. Iudaei enim sua monumenta existimabant a prophetis conscripta, viris nimirum summa sanctimonia praeditis[2]. In Novo Testamento etiam quandoque reperitur scriptores Veteris cognomento sancti laudari, velut Zacharias facit in carmine Benedictus: „sicut locutus est per os sanctorum“ (Lc. I, 70), pariter Petrus in concione (Act. III, 21) et in II Epist., „Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines“ (I, 21 et III, 2). Patres autem hanc sententiam crebro scriptis patefaciunt; satis est hoc tempore auctores Hieronymum et Originem afferre. Ille opinatur cunctos mortales, nec sacris

[1] II. II. Q. 172, a. 4 et Q. D. De Verit. Q. 14, a. 5. Nunc et alias ideo argumenta sumuntur a disputatione prophetiae, quia S. Thomas inspirationem ponit in prophetiae speciebus.

[2] Cf. nr. 4 et 5.

scriptoribus exceptis, offendere: et tamen a minimo usque ad maximum errare cunctos, et errare super montes: Moysen, Ieremiam, ceterosque Prophetas, Evangelistas et Apostolos[1]; idem fere dicit alio loco: „Et in Psalmis dicitur. ‚Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens'. Non ait, ‚non iustificabitur omnis homo' sed ‚omnis vivens', id est, non Evangelista, non Apostolus, non Propheta[2]". Originem autem existimat Zöllig non solum defendere sanctitudinem scriptorum, sed etiam eos hoc privilegio ceteros longe superasse[3]. Consuetudo insuper appellandi sanctos scriptores inspiratos penetravit in ecclesiastica documenta; unum proponamus exemplum Concilii Florentini: „utriusque Testamenti Sancti locuti sunt[4]." In hoc igitur concentu maxime divina providentia elucet; at si quis exstitit scriptor minus integer, utpote Salomon, si Canticum Canticorum post depravationem composuisset, vel alius eorum cuius memoria fuit perdita, ad eos id traducere oporteret quod Angelicus Doctor de prophetis dicit: „In hoc Deus optimus ostenditur quod non solum bonis sed etiam malis novit bene uti: unde nihil summae bonitati derogatur, si per malos prophetas bonum prophetae officium administrari facit[5]."

Sapientia est altera proprietas, quae domicilium in sanctis scriptoribus collocavit, sapientia non certe profana, sed religiosa et divina, qua splendide commentaria coelestia illustrantur. Ut hoc percipiatur, opus erit, ut D. Beda Leble OSB. censet, comparare Libros Divinos cum ceterarum gentium monumentis; ita ostendetur litteras Iudaeorum primas omnium tenere[6]. Quid vero de Novo Testamento? Causa solis luce clarior est.

---

[1] In Isaiam. Lib. VII, cap. XXII, v. 4—6. P. L. 24, 278.

[2] Epist. 21 ad Damas. cap. 40. P. L. 22, 393. Cf. Ludwig Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, p. 15.

[3] „Mit diesem Zugeständnis läßt sich die Identität der Prophetengabe mit der gewöhnlichen Geistesfülle der Frommen nicht in Einklang bringen. Jene ist somit von dieser spezifisch, nicht nur graduell verschieden; sie ist eine besondere, auf den Boden des allgemeinen Gnadenstandes erwachsene Gnadengabe, welche sich allerdings weiter als nur auf die Verfasser der erhaltenen kanonischen Schriften ausdehnte." Die Inspirationslehre des Origenes, p. 65 et 66.

[4] Cf. nr. 24.

[5] Q. D. De Verit. Q. 12, a. 5, ad 5.

[6] „De plus, nos Livres saints, non seulement sont de loin superieures aux ecrits analogues des autres peuples d'Orient, mais dépassent même souvent le niveau du peuple juif, tel que la Bible et

Propositis conditionibus alia scriptoribus Novi Testamenti praecipua momento vincit, ea re quia coniungitur cum canonicitatis dogmate. Hanc igitur breviter perstringamus. Iesus Christus promisit Apostolis auxilia, ut ei digne exsequi ministerium valerent, praesertim cum doctrinam exponerent revelatam, quare dono infallibilitatis voluit eos praemunire. De hoc itaque adiutorio indagatur num inspirationem ad scriptum quoddam coniiciendum ita comprehendat, ut eo ipso quod Apostoli scriberent, sicut quando loquebantur, a Deo fuerint divinitus moti, quo pacto necessario habendum sit opus divinum et inspiratum. Protestantes instrumento Traditionis orbati plures normas excogitarunt ad inspirationem librorum constituendam; in eo vero quod attinet ad Novum Testamentum Ioannes David Michaëlis invenit volumina opera Apostolorum exarata, propter privilegium apostolicum, fuisse divina inspiratione ornata[1]; ob eamque rem Evangelium Marci et Lucae verisimile iudicat eadem dignitate carere[2]. Catholicis plerisque ista sententia displicuit, aliquos tamen adiutores habuit, inter quos Can. Ubaldo Ubaldi; ast partim solummodo ii Michaëli assentiuntur, ac reiiciunt praesertim illam normam esse unicam, quo inspiratio subvenitur Evangelii Marci et Lucae. Sic Ubaldo Ubaldi „ad totam rem componendam, ait, imprimis concedimus munus apostolicum nullatenus habendum esse criterium unicum, seu exclusivum inspirationis librorum N. T. quasi nempe valeret hoc argumentum: hic aut ille scriptor non fuit Apostolus; ergo inspiratus non fuit

---

les autres documents nous le dépeignent. Il est donc raisonnable de voir là aussi une action de l'Esprit Saint, choisissant ses instruments parmi les esprits les plus distingués d'Israel, ou répandant en eux une lumière qui les élevait sensiblement au-dessus des autres." Revue Benedictine. Tom. XXII, 1905, p. 260.

[1] Agens de libris nomine Apostolorum inscriptis ait: „leur inspiration dépend de leur authenticité. S'ils sont écrits par les Apôtres auxquels on les attribue, nous les considérons comme divinement inspirés; s'ils ne sont pas écrits par les Apôtres, ils ne peuvent prétendre à l'inspiration." Introduction au Nouveau Testament, 4e édition avec notes nouvelles par J. J. Chenevière, Genève, Paris, J. J. Paschaud, 1822. Tom. I, Chap. III, Section II, p. 116.

[2] De Evangeliis Marci et Lucae id iudicat: „Dans la troisième édition de cet ouvrage je donnais les arguments pour et contre leur inspiration, incertain de quel côté de la question je devais pencher, quoique plus disposé pour l'affirmative; à présent, quoique je fasse part de mes doutes avec la même réserve, je suis plutôt enclin à la negative." Section III, p. 129.

aut de inspiratione eius librorum constare nequit. Sub hoc respectu criterium a Michaëlis propositum reiicimus et damnamus[1]". Iudicio huius scriptoris eamdem tenent sententiam Graveson, Marchini, Liebermann, Knoll, Janssens, Glaire, Lamy aliique[2]. P. Pesch autem „ex illo numero septenario, inquit, nonnulli sunt tollendi[3]". Illa opinio usque ad nostram aetatem viguit. Dr. Franciscus Leitner in utramque partem disputat[4]. P. Pesch autem tantum Schanz in „Apologie des Christentums" reperit sententiam, quam quaerimus, tutari: „Inter recentiores catholicos scriptores, qui de doctrina inspirationis egerunt (ab an. 1890), solus Schanz, quod sciam, defendit illam opinionem, apostolatum includere inspirationem ad scribendum[5]". Lamy insuper etiam in opere Introductionis anno 1901 edito idem docet[6]; Dr. P. Dausch aeque illud statuit in opere „Die Schriftinspiration" 1891[7], atque 1912 idipsum iteravit in opusculo „Die Inspiration des Neuen Testamentes[8]"; Merkelbach quoque non negat eam rationem esse probabilem[9]. Talem vero sententiam ipse Dausch dicit adversari communi sententiae Theologorum[10], ac revera refellitur a plurimis, ut a Schmid[11], Crets[12], Chauvin[13], P. Zanecchia[14], P. Pesch[15], P. Hugon[16],

---

[1] Introduct. in S. Scripturam. Ed. 3a. Romae, 1886, vol. II, p. 77.

[2] Ibid. p. 76. Nota.

[3] De Inspiratione, nr. 624.

[4] Die prophetische Inspiration, biblisch-patristische Studie von Dr. Franz Leitner, Freiburg im Breisgau, 1896 (Biblische Studien). Apostolat und Inspiration, p. 59—63.

[5] Apparatus, p. 106 et 107.

[6] 6a editione, p. 23 et 24.

[7] „Die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller baut sich auf den Charismen des Apostolats und Lehramts auf, weshalb auch von dieser ihrer schriftstellerischen Tätigkeit gilt, daß sie ihr Amt unter dem wunderbaren Einfluß des Hl. Geistes ausübten", p. 37.

[8] Eisdem fere verbis ait: „Die Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller baut sich auf den Charismen des Apostolats und Lehramts der Offenbarungsträger auf", p. 8.

[9] L'inspiration, p. 85. Nota.

[10] „Die Ableitung der Inspiration des Neuen Testamentes aus dem Apostolat widerstreitet allerdings der herrschenden Ansicht der katholischen Theologen." Die Inspirat. des N. Test., p. 10.

[11] De inspiratione, p. 382.

[12] De divina Bibliorum inspiratione, p. 20 et seq.

[13] L'inspiration, p. 69—73 et 92—96.

[14] Divina inspiratio, p. 56 et seq.

[15] Apparatus, p. 104 et seq. De inspiratione, nr. 602 et seq.

[16] La Causalité Instrumentale, p. 37.

Cellini[1], Bainvel[2]. Quid ergo in hac dissensione censendum est? Totum momentum huius quaestionis est in ratione situm auxilii divini Apostolis lati; eos enim satis erat manu Dei dirigi ne raperentur in errorem, quemadmodum et nunc Summus Pontifex privilegii Petri haeres fulcitur, cum aliquid ex cathedra docet; ab hoc autem longe distat vera inspiratio. Unde praesidium Apostolis in ministerio concessum non postulat necessario germanam inspirationem cum ii aut oratione doctrinam tradebant aut scriptis. „Ita, ut P. Zanecchia inquit, si munere apostolico consignassent scripto doctrinam christianam, fuissent infallibiles in consignatione illius, aut consignatio esset humana, non divina, seu liber divinus esset ratione argumenti et materiae, non vero ratione originis[3].“ Attamen restat aliud quaesitum non spernendum, nempe inspiratio, quam dicimus ab eo auxilio apostolico distingui, exstiteritne semper cum Apostoli praecepta scribebant, eoque, si epistola de qua S. Paulus in I Cor. V, 9 loquitur, et litterae ad Laodicenses in Ep. ad Colossenses (IV, 16) significatae atque illae plures ad Philippenses missae (III, 2) fuerint repertae, deberetur affirmare eas quoque inspiratione decorari necne. Contra istud possent adduci litterae coetus Apostolorum (Act. XV, 23—29), quae probabiliter non iudicarentur inspiratae. Sed ex alia parte nonnihil repugnat ex aequalibus Documentis, ut sunt epistolae in Novo Testamento conservatae atque ceterae deperditae, aliis tribuere inspirationem, aliis ea privare.

(Sequitur)

[1] Propedeutica Biblica, vol. II, 1908, p. 18.
[2] De Scriptura Sacra, p. 168.
[3] Divina inspiratio, p. 58.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. David Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters.** 2. Band: 1. Die Grundprinzipien, II., 3. Buch: Attributenlehre. Erste Hälfte: Altertum. Berlin, G. Reimer, 1910. Gr. 8°. XXVI, 482 p.

Der gegenwärtige Halbband der Neumarkschen Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters behandelt eigentlich keinen Teil der mittelalterlichen Philosophie, sondern die Lehre von den göttlichen Attributen im Altertum in der Bibel und den außerbiblischen jüdischen Literaturerzeugnissen, besonders Philo und Josephus. Der scheinbare Widerspruch wird gerechtfertigt durch den Hinweis auf die Kontinuität der Entwicklung der mittelalterlichen aus der alten jüdischen Philosophie. Diese oft vernachlässigte oder gar geleugnete Kontinuität verlange eine einläßliche Darstellung der Spekulation des Altertums.

Mittelpunkt und Gesichtspunkt der Darstellung ist das Attributenproblem nach seiner metaphysischen und ethischen Seite. Was die ältere Periode betrifft, so steht der Verfasser auf dem Boden der rationalistischen Graf-Wellhausenschen Bibelkritik, deren Aufstellungen er in den Hauptzügen als feste wissenschaftliche Resultate betrachtet. Insbesondere sucht er zu zeigen, wie die Attributenlehre unter beständigen Kämpfen gegnerischer Parteien und schließlichen Kompromissen sich entwickelt. Für die griechische Periode wird als Hauptsatz aufgestellt, daß ihre gesamte literarische Produktion unter dem Zeichen des biblisch-platonischen Attributenmotivs stehe.

Neumark verbindet große Belesenheit auf einem weit ausgedehnten Literaturgebiete mit einer starken und kühnen Kombinationsgabe. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es unmöglich, seiner von Geist und gewaltiger Emsigkeit zeugenden Arbeit hohe Achtung zu versagen. Und ohne Zweifel wirft sein Werk interessante Lichter auf manche Partien der alten Literatur. Schade nur, daß für den Gegner der rationalistischen Bibelkritik gerade die wichtigsten Bemühungen des Autors als gegenstandslos und die Methode zum großen Teil als willkürlich und leichtfertig erscheint. Die Mängel der allgemein bekannten rationalistischen Kritik an Beispielen gerade unseres Autors zur Schau zu stellen, dürfte ziemlich zwecklos sein. Auch der Einfluß Platos, vor allem seines Idealstaates, auf die biblische und außerbiblische jüdische Literatur wird wohl stark übertrieben. Nicht jede literarische Ähnlichkeit beweist direkte Abhängigkeit. Wo die gleiche Vernunft mit ähnlichen Voraussetzungen und gar im ähnlichen geistigen Milieu forscht und schafft, da können auch ohnedies Übereinstimmungen nicht ausbleiben.

Engelberg (Schweiz). *P. Sigisbert Cavelti O. S. B.*

2. **Dr. Ferd. R. L. Sassen: De theoria cognitionis Plotini cetero eius systemati comparata.** Typis J. K. Albers, Sittardi (in Hollandia). 1916.

Die Monographie von Dr. Sassen zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil enthält einen knappen Abriß von Plotins Leben und von seinem philosophischen System. Diesen Teil betrachte man mehr als

eine Einleitung in die plotinische Erkenntnislehre, um gelegentlich deren logische Verknüpfung mit Plotins ganzem philosophischen Systeme nachweisen zu können.

Der zweite Teil bildet die eigentliche Arbeit und enthält folgende drei Hauptabschnitte: Die sinnliche Wahrnehmung; die geistige Erkenntnis; unsere Erkenntnis Gottes.

Für denjenigen, der sich für das erkenntnistheoretische Problem in der Geschichte der Philosophie interessiert, ist diese wertvolle Monographie voll Überraschungen und Bestätigungen, besonders was die Erkenntnislehre Augustins und die augustinische Schule im Mittelalter betrifft.

So im Kapitel über die Sinne, das Verhältnis dieser zur Seele und zum Körper, und über den Objektivitätswert ihrer Wahrnehmungen.

Bei der intellektuellen Erkenntnis werden mehrere wichtige Fragen berührt; u. a.: Wie kommt der Verstand zur Erkenntnis der sinnlichen Außenwelt, der Seele und Gottes. Hieran schließt sich die Frage über die Abstraktion an; von Plotin wurde diese abgelehnt, Augustin kannte sie nicht, von den Augustinianern im 13. Jahrhundert wurde sie nicht konsequent durchgeführt. In inniger Verknüpfung hiermit steht die berühmte Illuminationstheorie, welche in der Erkenntnislehre der ganzen augustinianischen Schule eine so überherrschende Rolle gespielt hat.

Es ist interessant, immer wieder auf die vielen Anknüpfungspunkte zu stoßen, welche Augustin und seine Schule mit Plotin verbinden. Besonders der letzte Abschnitt über unsere Gotteserkenntnis ist als Zentralpunkt des ganzen plotinischen Systems von großer Wichtigkeit. Es war durchaus angebracht, diese Frage in einem Hauptabschnitt zu behandeln. Hier nimmt der kühne, überaus spekulative Geist Plotins seinen genialen Aufschwung. Durch seine erhabene Mystik nicht weniger als durch die Reinheit seines Charakters und seinen tiefen Lebensernst hatte er einen gewaltigen Einfluß auf seine Umgebung, seine Schüler verehrten ihn als einen Heiligen. Gerade hierdurch wurde er eine Gefahr für das Christentum.

Durch Pseudo-Dionysius übte er einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die christliche Mystik aus. Ob Dr. Sassen nicht zu weit geht, wenn er behauptet, daß viele Großmeister der christlichen Mystik, durch Plotins Theorien verführt — obgleich öfters unbewußt — von der christlichen Lehre abgewichen sind? Wir glauben es, wenn man den Nachdruck auf viele in Verbindung mit **Großmeister** fallen läßt[1]. Man hat behauptet, daß Plotin in seiner Lehre dem Christentum sehr nahe gekommen sei. Nachdem man jedoch einen Einblick gewonnen hat in das pantheistische, dynamisch-emanistische, agnostische System, wie Sassen es in seinen klaren Auseinandersetzungen gegeben hat, dann sieht

[1] Mystica etiam christiana mentem Plotini per Dionysium accipiens ex hoc periculum ad suum detrimentum incurrit; multi mysticae principes immo per istas theorias, quamvis saepe inconscienter, a doctrina christiana discesserunt. Omnium illorum errorum originem autem in scriptis Plotini inveniri debet (p. 195).

man, wie weit er von der christlichen Gotteslehre und Mystik entfernt geblieben ist.

Die Arbeit Sassens bietet mehrere Vorzüge. Erstens den allgemeinen, daß er durch die Bearbeitung der Erkenntnislehre Plotins den Weg gebahnt hat für eine Monographie über die Erkenntnislehre Augustins, die noch immer nicht geschrieben ist. Überdies bekommt man einen besseren Einblick in die Erkenntnislehre der ganzen augustinianischen Schule.

Zweitens, was die Abfassung der Arbeit selbst betrifft: Sassen hat nicht nur in einer ausführlichen, logischen Analyse die Erkenntnislehre Plotins klargelegt, sondern immer den synthetischen Zusammenhang mit dem ganzen philosophischen System Plotins nachgewiesen. Dabei hat er nicht unterlassen, die Verknüpfung von Plotins Lehre mit der alten und neuen Philosophie anzugeben[1]. Das viel engere Band, das Plotin mit Augustin und seiner Schule verbindet, hat er nicht überall in Betracht gezogen. Sassen hat alle seine Behauptungen mit Hinweisen auf die verschiedenen Stellen aus den Enneaden begründet. Offenbar hat er den Leser mit langen Textzitaten nicht ermüden wollen; wir haben auch keinen Grund an der materiellen, wie auch an der formellen Genauigkeit der Verweisungen zu zweifeln.

Huissen bei Arnheim (Holland). *B. A. Luyckx O. P.*

3. **Utrum S. Thomas Aquinas sit Thomista.** Disquisitio brevis ab **Augustino Kraus** theol. et philos. doctore instituta. Graecii et Viennae. „Styria" 1915.

Wer ist Thomist? Man kann darauf ruhig antworten: *a*) Jeder, der es mit dem Grundsatze „sentire cum Ecclesia" logisch-konsequent nimmt; er weiß, daß die höchste kirchliche Auktorität zu öfteren Malen die thomistische Lehre von der praemotio physica, der gratia ex se efficax und der praedestinatio ante praevisa merita als Lehre des Aquinaten belobigt hat; er weiß, daß die alten Theologenschulen das Molina-System zur Erklärung der diesbezüglichen Probleme nicht verwandten; er weiß endlich, daß Molina vor der Geschichte als ein Verurteilter dasteht, weil und insofern seine Aufstellungen von der Congregatio de auxiliis endgültig verworfen wurden; erfuhr diese Verurteilung auch nicht — wegen des lieben Friedens — eine ausdrückliche päpstliche Bestätigung, so unterliegt es doch nach dem vorhin Gesagten keinem vernünftigen Zweifel, wohin diese endgültige Entscheidung gefallen wäre, wenn die Päpste eine solche für opportun

[1] In der soeben erschienenen Broschüre „Hegel und Plotin", von Dr. K. H. E. de Jong, Privatdozent an der Universität Leiden (Leiden, E. J. Brill, 1916), wird Hegel wegen seiner geschichtlichen Vorlesung über Plotin gehörig getadelt. De Jong schließt: „Nach den obigen Auseinandersetzungen aber wird man sich der Einsicht nicht verschließen können, daß Hegels Darstellung von Plotins Leben und Lehre . . . an der Mangelhaftigkeit des Quellenstudiums, Nachlässigkeit der Übersetzungen, Konfussion des Denkens, Willkür der Auffassung, Fälschung der Begriffe, Vertuschung der Hauptsache sich das Ärgste zuschulden kommen läßt" (p. 33).

gehalten hätten. Zur Würdigung dieser Momente sei Dr. Kraus auf die Werke von P. Dummermuth und P. del Prado (de gratia et libero arbitrio) verwiesen. *b*) Jeder auch, der als Schüler Molinas erzogen, durch Ordenseinflüsse gänzlich unberührt, nach dem ersten Studium Thomas' Werke selber an der Quelle studiert, wird zum Thomismus bekehrt; so erging es mir selber, so meinem verstorbenen Mitbruder P. Dr. Chrys. Stelzer O. S. B., so unzähligen anderen [1]. — Daß Kraus nicht gegen diesen Punkt angerufen werden kann, hat Professor Dr. Dörholt in der Theol. Revue mit den Worten angedeutet: „Was er bringt, beschränkt sich darauf, Stellen aus Thomas herzusetzen und durch Zwischenbemerkungen zu verbinden." Es sei ergänzend hinzugefügt, daß es abgerissene, aus dem Zusammenhang herausgerissene Stellen sind, ein Versehen des Verfassers, durch das er sich sehr unvorteilhaft besonders von P. Dummermuth unterscheidet; die Folge ist natürlich, daß Punkte kapitaler Natur, die Thomas ex professo untersucht, gänzlich unbeachtet bleiben, so selbst die Bestimmung des Wesens der praedestinatio nach Thomas, dann die Untersuchung, in welcher Weise die causa prima causa oder actio der Kreatur sein könne. Das sind doch schwere Versäumnisse!

Auch im Stil gibt es merkwürdige Sachen! In der introductio steht der Satz: „Neque perperam agere aut rebus inutilibus tempus terere mihi videor hisce me occupando, cum speculativa hodiedum non nimium tractare libeat, res autem non adeo de vita videatur remota, ut nunquam de ea fusius loquendi sit locus." Der Verfasser will sagen, denke ich: „non tempus terere mihi videor; verum quidem est, hodiedum speculativa non nimium tractari; sed quia res de vita non videtur remota" usw. Welchen Zusammenhang aber mit dieser Stelle der folgende Satz hat: „Quomodo enim fieri posset, quin aliquando, si ad omnia opera supernaturalia indigemus adiutorio gratiae, sermo esset de modo, quo ista nos adiuvat, quoque nos ipsi secundamur?" ist mir unerfindlich. Merkwürdig ist die theologische Auffassung von der Sache, die in dem nächstfolgenden, ebenfalls wenig elegant gebauten Satze sich kundgibt: „Non intentio porro est mea demonstrare, quid videatur sentiendum de proposita materia secundum elucubrationes omnium (sic!), qui de ea tractaverunt, aut quid sola rerum natura inspecta (sic!), sed, ut insinuat superscriptio, quid S. Thomas Aquinas, qui rem pro sua magna scientia et ingenii acrimonia facilius recte perspicere potuit de hac re senserit." Das gleiche gilt auch von dem nun folgenden Satz: „Rem tandem breviter tractare proposui, cum omnes locos Angelici Doctoris afferre superfluum videatur (sic!) deque aliorum interpretatione horum non formanda sit propria opinio (merkwürdig!), quippe quae quamvis bona, quandoque optima (!), uniformis minime sit." Recht unlateinisch ist auch folgender Satz auf p. 7: „Sicuti loci allati sententiae Thomistarum ... patrocinari videntur, sunt etiam nonnulli, qui S. Thomam sententiae institisse manifestare videntur, cui adhaerebat Molina et qui ipsum

[1] Der Verfasser der Schrift: Kritische Bemerkungen zu der Schrift: „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse" (Aachen 1884) beruft sich p. 239 auf eine ihm von dem Bekennerbischof Eberhard von Trier gemachte Bemerkung, die bezüglich *b* dasselbe Geständnis ausdrückt.

sequuntur." P. 9 heißt es: „Si locum haberet quondam (!) praedeterminatio sensu Bannesianorum secundum doctrinam S. Thomae, deberet hic exceptionem hanc de negatione determinationis in rationalibus annotare cum aliter intelligi non posset, quomodo locutio ista generalis non esset falsa." Man beachte auch den merkwürdigen Satz auf p. 11: „Dixit S. Thomas in principio corporis articuli et in sequentibus voluntatem non necessario aliquid eligere, inquantum necessitas est ab intra, hoc est opposita coactioni, hancque opinionem esse haereticam, sed libere." Der Sinn kann doch nur dieser sein: „hoc est, docet Thomas necessitatem ab intra voluntati aliquid eligenti repugnare, et opinionem oppositam dicit esse haereticam." Zwei Sätze auf p. 12 lauten: „Nihil habet ibi, quod praemotionem physicam ad determinatum obiectum redoleret, quando de Deo facit mentionem (sic!). Manet ergo sola illa motio voluntatis ut indeterminate se habentis, in quantum est a Deo." Was für einen Sinn der letztere Satz haben soll, kann man sich ja denken, aber ausgesprochen ist es nicht; auch die thomistische Lehre läßt sich mit ihm vereinbaren. Doch weitere Proben des Stiles seien unterdrückt; er zeigt durchgängig die gleiche Unbeholfenheit, die gleiche Latinität, die nichts anderes ist als eine Gleichsetzung der lateinischen Form mit dem deutschen Ausdruck (p. 22: „nobis vult videri!") und gegen die die Latinität von Thomas, weil sie, von einzelnen Freiheiten abgesehen, den Genius des Lateinischen wahrt, ursprünglich ist, sich glänzend abhebt! Nun soll die Kritik sich dem einzelnen zuwenden!

Zunächst beruft sich Kraus auf de malo, q. 3 a. 2 i. c.; er zitiert von „Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium . . . Unde cum actus peccati" usw. bis „Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo." Dazu macht Kraus die Bemerkung: „Utrum sequatur actus bonus vel malus, dependet igitur a dispositione voluntatis. Non ergo ex hoc solo dependet effectus bonus vel malus, quod haec vel illa gratia largiatur, sed etiam a recipiente voluntate, „quae etiam se movet!" Als ob der Thomismus leugne, actum bonum vel malum dependere a dispositione voluntatis! Als ob er nicht ebenfalls lehre, effectum bonum vel malum dependere etiam a recipiente voluntate, allerdings nicht in beiden Fällen auf dieselbe Weise, aber doch jedesmal so, daß die Gnade in ihrer Wirkungsart der Natur des Wahlvermögens entsprechen muß. Vor allem möge Kraus folgendes beachten! Wenn Gott die siegreiche Gnade zu einem guten Werke gibt, so ist das doch etwas wesentlich anderes, als wenn seine Bewegung bei einem Akte einsetzt, aus dem die Sünde folgt. Beim ersten hat die Verleihung der Gnade unmittelbar das sittlich Gute im Auge und will, daß der Akt unfehlbar als guter Akt kraft der inneren Natur der Gnade zustande komme, eine Anschauung, aus der allein sich vernünftig des Apostels Wort erklären läßt: gratia Dei sum id, quod sum 1 Cor. 15, 10 — ein Wort, in dem der Apostel offenbar die letztmögliche Erklärung des Guten im Menschen geben will. Beim zweiten hat die Verleihung der motio nur das Ziel, daß der Akt nach seiner physischen Entität zustande komme; deshalb gehört hier die motio selber formell der natürlichen Ordnung an, während die praemotio der ersten Art das Physische nur „eminenter" enthält. Die Nichtmitteilung der praemotio primi generis erklärt die

Sünde und das unfehlbare Voraussehen derselben; mit ihr bleibt das Geschöpf (schuldbar) seiner Kontingenz anheimgegeben; setzt die der Gnade ermangelnde praemotio secundi generis ein, so kann bloß die Sünde die Folge sein. Woraus aber erklärt sich der Entschluß Gottes, die praemotio primi generis nicht zu geben? Fundamentaliter aus seiner absoluten Freiheit auch bezüglich der Gnade und diese göttliche Unabhängigkeit erklärt sich wieder aus der absoluten Oberherrlichkeit Gottes über die Kreatur; wohl ist er durch seine Heiligkeit gehalten, dem Geschöpfe nicht zu versagen, was dessen Natur begrifflich fordert, aber zu einem Mehr ist er nicht gehalten; wollte er das vernünftige Geschöpf zu einem streng übernatürlichen Ziel bestimmen, so müßte er ihm unausbleiblich inneres Vermögen geben, um nach demselben streben zu können, und er kann ihm auch nicht eine Hilfe versagen, an der das Streben sich emporranken und weiterkommen kann, wie dies das Konzil von Trient c. 4 sess. 6 de justif. ausdrücklich lehrt: „si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat . . . anathema sit.“ Zu der Verleihung von einem Mehr ist Gott nicht gehalten. Zunächst aber wird der erwähnte Entschluß Gottes aus der fehlerhaften Disposition (ex peccato veniali saepius repetito) erklärt, wie Thomas an der zitierten Stelle lehrt. Deshalb wäre auf den Satz von Kraus: „non ex hoc solo dependet effectus bonus vel malus, quod haec vel illa gratia concedatur, sed etiam a recipiente voluntate quae etiam se movet,“ in forma debita zu antworten: nego Suppositum, effectum bonum et malum eodem modo dependere a largitione gratiae: effectus bonus dependet a largitione gratiae immediate, quia ex eius influxu formaliter est; effectus autem malus dependet non a largitione gratiae sufficientis tantum, sed ex omissione largitionis praemotionis primi generis. Iterum Suppositum nego; supponitur enim, opus bonum in nullo casu posse ita intendi a Deo, ut vi motionis divinae inevitabiliter fiat; nam hoc est tum contra s. Scripturam tum contra sanam theologiam et ipsius Molinismi defensores (cf. Goudin, de gratia, t. II a. 5 a 4, „quantum ad secundum“). Et tertio nego Suppositum; supponitur enim, nullo modo et in nullo casu dependere secundum Thomismum largitionem gratiae efficacis a libero arbitrio; dependet enim vel ordinarie iuxta doctrinam Concilii Tridenti modo citatam ab usu gratiae sufficientis saltem ad obtinendam gratiam iustificationis.

P. 8 zitiert Kraus aus Thomas in 1 Sent. d. 38, q. 1. a 5 ic. folgendes: „. . . Quandocunque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda.“ Dazu bemerkt Kraus: „Demonstrat enim ibi Deum contingentia cognoscere posse, licet „scientia sit causa rerum immutabilis“, quia supradicto modo possibile sit eum „mediantibus secundis causis contingentibus effectus producere contingentes“. Aber es ist weder aus der zitierten Stelle selbst noch aus dem von Kraus gelieferten Kommentar ein Grund zu entnehmen, der auch nur einigermaßen gegen die thomistische Lehre ins Feld geführt

werden könne. Kommt vom Wahlvermögen als einem kontingent wirkenden Vermögen die Kontingenz der Wirkung als deren spezifischer Charakter her, so bleibt doch noch wohl die Frage nach dem Verhältnis der motio der prima causa zu dem kontingent eintretenden Effekt offen. Es ist doch unglaublich, was nicht alles zur Bestreitung des Thomismus aufgeboten wird!

Ebenda, p. 8: „Docet porro Magister Scholae influxum Dei per voluntatem determinari: Sic habet in q. 5 de Verit. a. 9 ad 10: „Dicendum, inquit, quod causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum eius effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum.“ Clare hic S. Thomas dicit a causa secunda actum causae primae determinari ad unum effectum prae alio — quod profecto significat „hunc effectum“. Ich möchte zunächst Kraus fragen, ob er auf „hunc effectum“ auch bezieht, was Thomas im Anfang sagt: plus causa primaria dicitur influere quam secunda; er kann es nach seinem System nicht zugeben, aber wie sehr er damit in Widerspruch zu Thomas hier und an vielen anderen Stellen steht, die er etwa in Dummermuths Werken finden kann, liegt doch flach auf der Hand; jedem, der sich nicht windet und wendet, um einer unliebsamen Folgerung zu entgehen, gibt das aus Thomas Zitierte evident zu erkennen, daß an dem, was in der Kreatur als ihr bestimmter Akt dasteht, Gottes Macht mehr beteiligt ist als des Geschöpfes Macht; dann muß sie aber auch von Anfang an bis zu Ende als überlegene Macht sich erweisen; wie damit der Molinismus soll verträglich sein können, ist mir unerfindlich. — Was lehrt aber im Kern Thomas an dieser Stelle? Dies, daß die Kausalität der causa prima sich richte nach der Natur der causa secunda; weil das wahr ist, kann er lehren: quodammodo (NB.!) determinari causam primam per causam secundam.“

Auf derselben Seite fährt dann Kraus also fort: „Alio modo idem generaliter proponit in lib. 3 C. G. c. 66: „Secundum ordinem, inquit, causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis; secunda agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.“ Determinationes igitur τοῦ esse secundum S. Thomam sunt a causa secunda.“ Die ganze Benützung der Stelle tut dar, daß Kraus keine Ahnung von der Lehre des Thomas a. a. O. hat. Der Sinn derselben ist kurz dieser: Als Erstes haben wir in Gott bezüglich der Geschöpfe die ideae exemplares von den Geschöpfen, deren letzte Ausläufer die Individuen in den Spezies sind. Die schöpferische Handlung Gottes erstreckt sich nun formell auf die Mitteilung des actus essendi, ein Punkt, der zur Lehre von dem realen Unterschied von Wesenheit und Dasein führt. Die geschaffenen Dinge nun müssen, falls sie Kausalität sollen betätigen können, in deren Betätigung in nachbildender Weise das zum Ausdruck bringen können, was primär der causa prima zukommt; auch sie müssen den actus essendi hervorbringen können und dies muß als das der Ordnung der Begriffe nach Erste

bezeichnet werden; sie können aber die Existenz anderen nur geben, als sie von der causa prima von dem Tätigseinkönnen zum Tätigsein übergeführt werden und diese bis zum Schlusse der fertigen Wirkung die Kausalität des Geschöpfes begleitet. Da aber der actus essendi nur actus essendi rücksichtlich dieser oder jener spezifischen Natur sein kann, muß sich selbstverständlich die göttliche Kausalität auch auf das spezifisch Bestimmte als das die Existenz rezipierende Subjekt erstrecken. Es ist nun der actus essendi offenbar das ganz Gleiche für alle Dinge, nur durch sie wird er selber unterschieden; folglich können die Geschöpfe unmöglich den actus essendi, wie er der causa prima zukommt, differenzieren, wie er in sich ist — so ist er ja gar nicht differenzierbar —, sondern nur so, wie er in den spezifisch bestimmten Individuen erscheint; folglich erscheinen sie in dieser Hinsicht als quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis; „agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae derminant esse". Es löst sich also die anscheinend von Thomas uns drohende Gefahr in lauter Wohlgefallen auf und sein Kommentator hat wieder einmal unrecht.

De Ver. q. 22 a. 4 in c. sucht Kraus auf p. 8 und 9 gegen die Thomisten zu verwerten. Er zitiert die Stelle von „Quando enim aliqua natura est Deo propinquior" bis zu „et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipso" und verwertet das Zitat dann also: „Distinguit ergo S. Thomas inter motionem generalem Dei, qui omnia movet, inclinat ac dirigit et determinationem. Determinatio est insensibilium et tantum (sic) sensibilium, inquantum est ab alio, non rationabilium. (Welch ein Satz!) Si locum haberet quondam praedeterminatio sensu Bannesianorum secundum doctrinam S. Thomae (was für eine Konstruktion!), deberet hic exceptionem hanc de negatione determinationis in rationalibus annotare, cum aliter intelligi non posset, quomodo locutio ista generalis non esset falsa[1]". In dem aus Thomas gegebenen Zitat heißt es: „quando aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare. Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium." Anders verhält es sich, sagt dann Thomas gleich darauf, bei der natura sensitiva als der natura Deo propinquior; sie hat „in se ipsa aliquod inclinans". Was Thomas ausführt, ist folgendes: Die natura insensibilis kann nicht in sich etwas von ihrer physischen Totalität Verschiedenes haben, das ihr eine inclinatio zu etwas geben würde; zwar hat sie in sich ein inclinationis principium, aber das gehört eben zu ihrer Natur als einem Ganzen, ist diese Natur, wie sie aus den Prinzipien der Materie und der Form heraus eine Folge zeigt; so hat ein Ding wegen seiner Schwere die inclinatio, nach unten bewegt zu werden, aber diese inclinatio ist nicht etwas von dem Physischen des Dinges Verschiedenes. Auch bei der Pflanze trifft es zu: inclinatur quidem in aliquem finem, nom tamen est in ea aliquod inclinans; die Kräfte, die, Akzidentien des Dinges, dasselbe zu etwas hinneigen, erhalten selber ihren Anstoß von der Form, der

[1] Es ist wahrhaftig schwer verständlich, aus welchem Grunde Kraus sich zur Wahl des Lateinischen bei seiner Arbeit entschloß.

Pflanzenseele; diese ist also das eigentliche inclinans; wir haben also wiederum nur ein inclinationis principium. Bei der natura sensitiva haben wir zuerst aliquid inclinans; da dieses nicht mit der physischen Totalität des Dinges, der Zusammensetzung aus Materie und Form identisch ist, kann es nur ein Akzidens sein und dieses Akzidens kann es offenbar nur der äußeren Natur entnehmen, weil es ja mit der physischen Totalität des Dinges und deren konnaturalen Folgen nicht gegeben ist; wir erhalten das appetibile apprehensum; eine Form von außen wird, vom Subjekte aufgenommen, ein physisches Akzidens und in ihm haben wir das aliquod inclinans, das über jegliche innere Natur wesentlich hinausgeht; das physische Akzidens in der neuen Natur, wie es in unauflöslicher Einheit zugleich Wiedergabe der äußeren Form ist, steht als das „aliquod inclinans" vor uns; „natura sensitiva in se habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum" (Thomas). Aber wie verhält sich nun das Subjekt dem appetibile apprehensum gegenüber? Thomas antwortet: „sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata." Wie kann nun allein diese determinatio sich äußern? Offenbar nur so, daß die derminatio ad unum vorliegt; denn es handelt sich ja um die Determination eines partikulären Aktes und partikulär ist er nur durch seine Beziehung auf ein Objekt. Wenn nun eine neue geschaffene höhere Natur vorliegt, die als nächste Höhererscheinung zu charakterisieren ist, so kann das offenbar nur eine Natur sein, quae per appetibile apprehensum non est determinata ad unum, was nur erklärlich ist aus der Erkenntnis des bonum quâ tale, die die Erkenntnis zeitigt, daß alle partikulären Güter das bonum quâ tale nicht erschöpfen; deshalb trifft zu, daß auch der Schöpfer der creatura rationalis in dem Augenblicke, wo das bonum apprehensum in derselben vorliegt, nicht eine motio, eine determinatio ausüben kann, die der inclinatio connaturalis ad bonum commune entgegengesetzt wäre! Das ist alles, was Thomas in der von Kraus zitierten Stelle sagt. Ob eine motio divina möglich sei, die, ohne dem Wahlvermögen des Geschöpfes zu nahe zu treten, dasselbe unfehlbar und unausbleiblich den auf ein bonum particulare gerichteten Akt setzen läßt, darüber, ob eine solche motio angenommen werden müsse, darüber spricht sich Thomas an der zitierten Stelle gar nicht aus.

Woraus wieder einmal zu ersehen ist, mit welchem Unfug — sagen wir es nur gerade heraus — bisweilen Stellen aus Thomas gegen die thomistische Lehre zur Verwendung kommen!

Das nächstfolgende Argument von Kraus auf p. 9 lautet also: „Secundum S. Thomam voluntas potest velle particulare bonum mota solum ad bonum in genere." Dicit enim in 1. 2. q. 9 a. 6 ad 3: „Dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam ut infra dicetur" (q. 109 et 112). Auch an dieser Stelle will Thomas keine eingehende oder überhaupt die Lösung des uns beschäftigenden Problems bezweckende Darlegung geben: denn *a*) gibt

er zwar an, daß Gott das Vermögen ad appetendum bonum quâ tale gebe, spricht sich aber *b*) nicht einmal darüber aus, ob, falls der Mensch in einem Akte das bonum quâ tale wolle, Gott über die Verleihung des Vermögens hinaus noch im Geschöpfe wirke, auf daß es diesen bestimmten Akt, in dem es das Gute ganz allgemein begehrt, setzen könne, denn das Wort von Thomas: „sine hac universali motione (ut Deus est „universalis motor ad universale bonum", Thomas) homo non potest aliquid velle" von einer Einwirkung Gottes zu nehmen, die den Menschen bloß das bonum quâ tale in einem ausdrücklichen Akte begehen läßt, berechtigt nichts im Texte; wer möchte auch behaupten, daß ohne einen solchen ausdrücklichen Akt bezüglich des bonum commune kein Akt bezüglich des bonum particulare denkbar sei[1]! *c*) lehrt Thomas zwar, daß der Mensch sich durch seinen vernünftigen Willen zu einem bonum particulare bestimme, schweigt aber davon, ob Gott dabei durch eine motio auf den Willen beteiligt sei; *d*) übergeht es Thomas zunächst ganz, von dem Gebiet der natürlichen Sittlichkeit ausdrücklich zu sprechen; denn die Worte: homo per rationem determinat se ad volendum illud, quod est vere bonum aut apparens bonum treffen sowohl bezüglich der natürlichen wie übernatürlichen Sittlichkeit zu; aber durch die unmittelbar folgenden Worte erfährt das Vorhergehende die Einschränkung auf die natürliche Ordnung, über die hinaus, sagt Thomas, „specialiter" Gott bewegen kann: „Sed specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam ut infra dicetur." Wem wird es da nicht evident, daß Thomas auch an dieser Stelle unser Problem gar nicht berührt? Selbstverständlich trifft die thomistische praemotio sowohl pro statu gratiae wie pro statu naturae zu, aber all das findet bei Thomas hier keine Erörterung. Danach bemesse man die Weisheit des von Kraus gegebenen Kommentars: „Si locum haberet praedeterminatio, sensu Bannesianorum, locum haberet etiam sine gratia, quia voluntas non praemota ad particulare non potest illud secundum ipsos appetere. Angelicus Doctor vero loco citato docet voluntatem ad generale bonum motam determinare se ad particulare."

P. 10 ff. kommentiert Kraus für seine Auffassung eine lange Stelle aus de malo 6 art. unico, anfangend von „Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles" bis „sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur". Der Kommentar lautet: „Movet ergo Deus secundum S. Thomam voluntatem secundum eius conditionem „ut indeterminate se habentem ad multa" et ideo non movetur ex necessitate in exercitio actus. Obiectum vero, quandocunque est imperfectum, ut est semper in via ad patriam, non potest voluntatem ex necessitate movere, quod idem est apud Angelicum in potestate voluntatis esse eligere

[1] Der formelle Grund, weshalb der Wille überhaupt „etwas" wollen kann, ist der, daß der Mensch in seinem Willen ein Prinzip besitzt, aus dem das Vermögen fließt, „etwas" zu wollen; nun fließt aber diese Kraft aus dem Willen deshalb, weil er jene Weite hat, aus der sich das unbestimmte „Etwas" erklärt. Das ist aber die radikale Hinneigung des Willens zum Guten überhaupt. Mit anderen Worten: Auf dem Willen als Natur baut sich der Wille als Wahlvermögen auf. Damit ist das im Texte Gesagte erwiesen.

appetendum". — Es ist gar nicht abzusehen, wie aus dem von Thomas Gesagten etwas gegen die thomistische Lehre sich soll herleiten lassen können! Sagen wir denn, daß die motio voluntatis ad bonum particulare zur Folge habe, daß „voluntas ex necessitate movetur"? Mag Kraus in dem Satze „obiectum, quandocunque est imperfectum, non potest voluntatem ex necessitate movere" auch nicht uns diese expresse Behauptung imputieren, sondern sie nur als Folge unseres Systems hinstellen, die Loyalität erforderte es, daß er sagte, daß genau so bei uns wie bei den Molinisten gelehrt wird, daß bei der Bewegung ad bonum particulare der Wille nicht ex necessitate bewegt wird. Und wie soll denn da in der Konstatierung, daß Thomas lehrt, daß bei der besagten Bewegung die necessitas ausgeschlossen sei, ein Beweis dafür gelegen sein, daß er lehre, die motio divina könne nicht die thomistische praemotio physica sein? Das will doch aus ausdrücklichen, klaren Stellen des Aquinaten seine Erhärtung finden! So ist denn wenigstens bis zu diesem Punkte auch nicht ein Anflug von einem Beweise erbracht! Und Kraus glaubt schon den ganzen Beweis geliefert zu haben!! — Kraus fährt nun also (p. 11f.) fort: „Demonstrat item in hoc articulo sicut alibi, quae sit motio Dei necessaria, ut voluntas aliquid appetere possit: „Necesse est, quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari." Hac motione posita potest se ipsam movere, ut habet in medio circiter corp. art.: „Sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet." Dazu ist zu bemerken: Der Satz: „necesse est, quod ab aliquo moveatur ad hoc, quod velit consiliari" muß *a*) nicht notwendig von der subjektiven, das exercitium actus berührenden Bewegung, die von einem principium externum movens ist, verstanden werden; es kann auch jene motio gemeint sein, die vom Objekte ausgeht; der in konkreter Substantiierung vorliegende finis — die Gesundheit z. B. als Sieg über eine Erkrankung — treibt ja auch zum consiliari an; doch ist die zunächstliegende Interpretation des Satzes die, daß er auf das exercitium actus geht; es muß der Zusammenhang im ganzen entscheiden, was Thomas gemeint habe. *b*) Nimmt man nun auch jenen Satz vom exercitium actus, so ist doch evident, daß derselbe nicht notwendig von einer motio zu einem von dem Entschlusse des consilium verschiedenen Akte verstanden werden muß; deshalb kann man nicht ex pari schließend sagen: Gott bewegt so auch zuerst den Willen zu einem Akte rücksichtlich des bonum quâ tale und der Wille bewegt sich dann ganz selbständig ad bonum particulare. Und wie hätte Thomas das als etwas allgemein Gültiges aufstellen können, daß zuerst eine Bewegung des Willens ad bonum quâ tale in einem allgemein gehaltenen Glückseligkeitsverlangen vorliegen müsse, um zu einer Bewegung ad bonum particulare zu gelangen? Ist nicht in dem Anstreben des bonum particulare die allgemeine Tendenz eingeschlossen? Nach der Interpretation von Kraus aber hätte jener Satz von Thomas den hervorgehobenen, höchst merkwürdigen Sinn! Ist also dieser auszuschließen, so muß Kraus, falls er das ab alio moveri nicht auf das Objekt, sondern auf Gott bezieht, notwendig zu der Folgerung kommen: necesse est, quod a Deo moveatur voluntas ad hoc, quod velit consiliari. Das ist aber einschlußweise schon die thomistische Doktrin! Kraus fährt dann fort, indem er ausführt: „Iam libeat in assignatis paululum immorari. Dixit S. Thomas in

principio corporis articuli et in sequentibus voluntatem non necessario aliquid eligere, inquantum necessitas est ab intra, hoc est opposita coactioni, hancque opinionem esse haereticam, sed libere. Habet porro in supra citatis: „Non ex necessitate moveri esse moveri ut indeterminate se habentem ad multa"; sic liberam esse voluntatem ex parte exercitii actus." Dazu ist zu bemerken: Wenn der Wille sich indeterminate ad multa verhält, so ist das eben das Konstitutiv der Willensfreiheit; rücksichtlich des exercitium actus ist das Willensvermögen Potentialität, da es ja nicht immer in actu ist wie der göttliche Wille; es hat also der Wille in diesem Sinne gar keine Freiheit darüber, ob die in ihm liegende Potentialität soll aufgehoben oder nicht aufgehoben werden; von einer Freiheit bezüglich des exercitium actus kann also nur unter Voraussetzung einer vorhergehenden motio divina die Rede sein. Dann hat allerdings der Wille „indifferentia quantum ad exercitium actus", und ob das nun nur mit Rücksicht auf die facultas electiva gelte oder ob davon abgesehen der Wille eine indifferentia quoad exercitium actus habe, ist Streitfrage sowie auch in Zusammenhang damit das andere, ob das Konstitutiv der Willensfreiheit von der indifferentia quoad exercitium actus zu nehmen sei oder von der bezüglich der Wahl. Das „sic liberam esse voluntatem ex parte exercitii actus" steht also auf schwachen Füßen! Kraus fährt dann fort: „Exponit porro, quomodo obiectum determinet voluntatem: „Non ex necessitate, quia potest velle quis oppositum obiecti etiam de eo cogitans." Diesen Satz kann man passieren lassen. Dann sagt er: „Determinatio ab electione voluntatis dependet et derivat nomen solum a terminatione actus." Der erste Teil des Satzes ist zwar richtig, sollte aber eine Zufügung haben, die ausdrückt, daß zum Guten auch eine wahre determinatio von seiten Gottes vorliege; der zweite Teil des Satzes aber weist gut darauf hin, daß man von dem Namen an sich nicht ohne weiteres schon eine Schwierigkeit gegen die thomistische Lehre herleiten soll. Dann fährt Kraus fort: „Explicat tunc longius, unde veniat, quod obiectum non omnino (sic!) bonum eligi et non eligi possit. Nihil habet ibi, quod praemotionem physicam ad determinatum obiectum redoleret, quando de Deo facit mentionem. Manet ergo sola illa motio voluntatis ut indeterminate se habentis, inquantum est a Deo." Thomas hatte an der angegebenen Stelle zunächst erörtert, wie es komme, „quod voluntas feratur in id, quod sibi offertur, magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam". Er hatte da auch die dispositio hominis erwähnt nach des Aristoteles Wort: „qualis unusquisque est, talis finis videtur ei." Und dann schreibt Thomas: „Si ergo dispositio, quae non sit naturalis sed subiacens voluntati, puta cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc, quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas, quia poterit hanc dispositionem removere ut sibi non videatur aliquid sic ..... Sic ergo ... quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia, sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur." Was ex parte obiecti den Willen ex necessitate in Bewegung versetze, hatte Thomas im Anfang erwähnt: „si apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia, quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem." Warum

aber der Mensch ex parte exercitii actus nicht ex necessitate bewegt wird und in welchem präzisen Sinne man dies sagen könne, legt Thomas mit den Worten dar: „si ergo dispositio quae non sit naturalis sed subiacens voluntati (adsit), non ex necessitate movetur voluntas, quia poterit hanc dispositionem removere ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus.“ Und daran schließt sich endlich der Schlußsatz an: „sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus non ex necessitate movetur.“ Aus dem Gesagten ergibt sich mit aller Klarheit, daß Thomas wenigstens hier bezüglich eines zu fassenden Endentschlusses — also nur in einem beschränkten Ausmaß der Willensakte — dem Wahlvermögen auch bezüglich des Übergehens in den Akt, also bezüglich des exercitium actus, eine Macht zuschreibt; aber diese ist nur eine indirekte: „poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic[1].“ Wiederum frage ich: Was hat das alles mit der thomistischen praemotio zu tun? Wie kann man auch nur mit einem Schein von Grund sagen, daß Thomas an dieser Stelle das uns berührende Problem ex professo untersuche?!

Des weiteren (auf p. 12) beruft sich dann Kraus auf 2. Sent., d. 25 q. 1 a. 1 in fine corp.: „ubi ex eo, quod nihil agat, nisi“ quod sit determinatum in alteram partem“. concludit: „Propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus“ videtur sequi ipsum etiam Deum, inquantum determinatio in causa est, expresse excludere. — Sic etiam evitat in 1 C. Gent. c. 68 licet actionem Dei in voluntatem affirmet, terminum ‚determinationem‘, quamvis pro ceteris eam adhibeat, substituens ‚influentiam‘.“ — Ich sage dazu: Eine Ursache wirkt nur dann „etwas“, wenn sie zu dem „etwas“ restlos determiniert ist; denn sonst gibt es keine wahrhaftige Begründung des „etwas“ vor einem anderen; das trifft also auch beim freien Willen zu; aber deshalb, sagt Thomas, ist er freie Ursache, weil er sich zu dem „etwas“ selber bestimmt; folglich „non determinatur a quibusdam aliis causis prioribus“. Folglich auch nicht von Gott, sagt Kraus; aber der Schluß wäre nur zulässig, wenn ausgeschlossen wäre, daß er diese freie Selbstbestimmung gerade durch das Einwirken des Schöpfers, der causa exemplaris des Willens doch ist, erhalte! Und ich bitte nun Herrn Kraus, dies, was noch zu beweisen ist, gefälligst zu beweisen! Jedenfalls berührt Thomas auch an dieser Stelle nicht ex professo unser Problem. Bezüglich 1 C. G. c. 68 aber sei gegenüber Kraus die ganze Stelle aus Thomas angeführt; sie lautet: „dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae

[1] Ob Thomas an anderen Stellen dem Willen quoad exercitium actus mehr einräume, braucht uns hier nicht zu bekümmern. Das Ausgeführte genügt durchaus gegen Kraus.

Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.“ Daraus ist klar ersichtlich, daß es Thomas darauf ankam, überhaupt eine causalitas der prima causa respectu motuum voluntatis nachzuweisen; deshalb konnte er nur den Ausdruck: influentiam superioris causae wählen und deren Charakter bestimmt er nur kurz begründend mit den Worten: „a qua est ei esse et operari“; entsprechend der Natur des Menschen muß die violentia causae exterius agentis ausgeschlossen bleiben; muß aber das dominium quod habet voluntas supra actus suos, überhaupt die Wirksamkeit des Schöpfers auf das Geschöpf ausschließen? Das nicht, sagt Thomas: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Also die violentia causae superioris, nämlich des Schöpfers, negiert Thomas, daß sie aber als causa superior sich betätige, behauptet er entschieden, ohne indessen das zu untersuchen, welches die Natur dieser Betätigung sei! Also wiederum einmal vorbeigeschossen!

Dann fährt Kraus (p. 12) also fort: „Idem demonstrat in 4 Sent. d. 49, q. 1, a. 3 ad 1, ubi asserit, determinationem Dei impossibile reddere voluntati velle oppositum, quod est de essentia libertatis. ‚Particularia‘, ait enim in 1 p. q. 83 s. f. c. a. 1, ‚autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est‘.“ Zu der ersten Stelle ist zu bemerken, daß Thomas von der impressio spricht, quae naturae respicit institutionem; er sagt: „voluntas non potest in oppositum eius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi.“ Vgl. Dummermuth in seinem Werke gegen Schneemann (p. 344 ff) und in seinem Werke gegen Frins (p 237 ff.). So ist das sofort klar, was Kraus hervorhebt: „asserit Thomas, determinationem Dei impossibile reddere voluntati velle oppositum.“ Wie aber aus 1. p. q. 83 etwas gegen die thomistische Lehre soll hergeleitet werden können, ist unbegreiflich. Auf p. 13 macht Kraus zunächst 1. 2. q. 10 a. 4 c. geltend, wo es heißt: „Sic Deus ipsam (voluntatem) movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.“ Kraus bemerkt dazu: „Non est sensus eius, posse quandoque determinari voluntatem non quidem ex necessitate, sed per „modum liberi“; sensus est moveri voluntatem qua principium non determinatum ad unum seipsum determinans secundum ipsius conditionem et sic manere motum eius contingentem, hoc est posse sequi effectum vel non, hunc vel illum, ut fusius annotat ad 3. Determinari ab alio est idem ac necessitari.“ Aber wie kann Kraus sagen: „Non est sensus eius, posse quandoque determinari voluntatem non quidem ex necessitate, sed per modum liberi.“ Thomas spricht ausdrücklich von einer motio, die der Freiheit nicht widersprechen könne, weil und insofern „voluntas se habet indifferenter ad multa“; „sic (ergo) Deus movet, quod non ex necessitate movet“. Folglich spricht Thomas in dem „sic“-Satze unzweifelhaft von einer auf den freien Willen gehenden motio divina; „sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat“. Woraus auch ersichtlich ist, daß Thomas an eine vorhergehende motio divina ad bonum quâ tale auch nicht im Traume denkt.

Kraus fährt dann also (p. 13 f.) fort: „Quid S. Thomas voce determinare concipiat, notum reddit etiam in corpore a. 6. q. 22. De veritate.

Praemittit ibi animadversionem iam conceptu peccati (s. S. Aug.) praedefiniri voluntatem non immutabiliter ad bonum et malum se posse habere. Exponit tunc, quid voluntas necessitate appetat quidve non, addens rationes. In hisce adaequat terminum „determinare" (immutabiliter) termino necessitare. . . . Evanesceret enim tunc omnino conceptus determinationis et praemotionis Bannesianorum." Ich bemerke: Wer kann verkennen, daß Thomas an dieser Stelle die necessitas gleich sein läßt der determinatio naturali inclinatione? Es heißt bei ihm: „Cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum, ad quae naturali inclinatione determinatur . . . Non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus".[1] Folgt nun aus dem von Thomas Gesagten, daß außer der von ihm erwähnten Determination nach seinem Sinn eine andere der göttlichen Bewegung zuzuschreibende Determination nicht platzgreifen könne: das ist doch wahrhaftig eine conclusio ultra praemissas! Aber so argumentiert Kraus! Und wenn nun Thomas eine Beeinflussung des Wahlvermögens durch göttliche Bewegung als so stattfindend kennt, „quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur" (1. 2. q. 10 a. 4 ad 3), ist das dann nicht eine Bewegung ad unum und mithin auch eine determination ad unum? Ferner ist gegen Kraus zu sagen, daß das determinare immutabiliter, das Kraus uns vorführt, ein doppeltes sein kann: *a*) determinare immutabiliter secundum inclinationem naturalem: und da ist der Ausdruck sehr bezeichnend, ohne alle Zweideutigkeit; *b*) das determinare immutabiliter existente electione liberi arbitrii, dieses determinare ist dem Willen zuzuschreiben, aber auch der causa prima als dem Verleiher des concursus simultaneus. Mit Recht sagt von ihm Feldner in seinem Buche über die Willensfreiheit nach der Lehre des hl. Thomas (Graz 1890): „Die Tätigkeit Gottes und der Kreaturen sind nicht in dem Sinne simultan, daß sie der Natur und Kausalität nach zugleich ausgeübt werden, sondern nur insofern die eine ohne die andere sich nicht vollzieht" (p. 165). Gott ist ja auch hier das höhere, das erste Agens, die formelle Ursache, weil das Höhere stets formell ist. Formelle Ursache zu sein, kommt dem Hauptagens zu, materielle dem Instrumente. Die Folgerungen daraus ergeben sich leicht; siehe Feld-

[1] Dummermuth erklärt das in seinem Werke gegen Frins, p. 238, gut also: „Anima non determinat sibi suum esse, quia esse animae ab alio, a Deo scilicet, naturaliter est determinatum; anima autem determinat sibi suum velle, quia velle naturali inclinatione non est determinatum." Man ergänze im letzten Satz noch determinatus sachgemäß nach dem Zusammenhang, d. h. nach dem Vorausgehenden naturali inclinatione und dann erhellt mit Evidenz, daß Thomas eine Determination leugnen, aber eine andere recht wohl annehmen kann.

ner, a. a. O., die letzte ist, daß auch beim concursus simultaneus die Tätigkeit Gottes der Würde und Kausalität nach früher ist und Gott simpliciter wirkt. Vgl. Gredt, Elementa phil. t. II, p. 226 ff. Wird nun diese Determination der prima causa beigelegt, so bedeutet das doch nicht, daß ihr nur diese zuerkannt werde; es bedürfte einer ausdrücklichen oder dieser gleichkommenden Erklärung, um das sagen zu können und ich bitte Herrn Dr. Kraus, mir eine solche bei Thomas namhaft zu machen; abgesehen davon, daß Kraus diese zwei so verschiedenen Sachen nicht scharf und deutlich selber scheidet, begeht er auch noch einen offenkundigen Verstoß gegen die formelle Logik, indem er schreibt: „neque potest quisquam dicere, immutabiliter determinare non esse idem ac determinare. Evanesceret enim tunc omnino conceptus determinationis et praemotionis Bannesianorum". Ich meine, daß doch jeder Anfänger in der Philosophie ohne jede Schwierigkeit einsieht, daß der Terminus „determinare" der allgemeinere ist; und hat Kraus nicht auf der vorhergehenden Seite die Worte geschrieben: „Determinatio derivat nomen solum a terminatione actus?"

Wenn man aber auch das determinare immutabiliter nach dem sub *b* bezeichneten Sinn fassen könnte, so ist doch diese Verwendung ungewöhnlich und importiert einen unklaren und mithin gefährlichen terminus; wir hätten, wenn wir *a* und *b* nehmen, einen terminus aequivocus. Gegen das kühne Wort von Kraus: „neque potest quisquam dicere immutabiliter determinare non est idem ac determinare", streitet aber Thomas selber: „causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate determinet, sicut determinat naturam" (de pot. III, q. 7), sed ita (1. 2. q. 10 a. 4): „et sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius". Da unterscheidet sich Thomas auf das Klärlichste zwischen dem ex necessitate determinare — wofür Kraus mit Unrecht das immutabiliter determinare einsetzt — von dem determinare im allgemeinen, ja, wer unbefangen ist, wird zugeben, daß Thomas ganz deutlich hier zwischen dem determinare ad unum ex necessitate und dem determinare ad unum non ex necessitate unterscheidet[1]. Kraus vergleiche noch 1 p. q. 19 a. 3 ad 5: „Causa quae est ex se contingens oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum" und de Verit. q. 8 a. 12: „Quidam autem effectus futuri sunt, quorum causae se indifferenter habent ad utrumque, ut sunt illi praecipue, qui dependent ex libero arbitrio. Sed quia ex causa ad utrumlibet, cum sit quasi in potentia, non progreditur aliquis effectus, nisi per aliquam aliam causam determinetur magis ad unum quam ad aliud, ideo eius modi effectus in causis quidem ad utrumlibet nullo modo cognosci possunt per se acceptis... Omnes antem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur et sua providentia omnibus

[1] Wenn Thomas sagt: „Deus non determinat ad modum naturae", so gibt er doch offenbar in dem ad modum naturae eine Einschränkung für seine Negation der Determination an, läßt also doch evident eine Determination für einen anderen Fall bestehen, und das ist eben jene, in der sich der Wille bezüglich der bona particularia betätigt, weil da der Wille sich nicht per modum naturae äußert.

modum imponit". Kraus fährt dann fort: „Exponit porro: „Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum, ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est". Quomodo determinatum esse et indeterminatum esse, quod deberet habere hic locum, ut salvetur libertas et determinatio sensu defensorum Determinismi hic sub eodem conciliari possint, non intelligi potest". Darauf ist in forma zu bemerken: „non intelligitur ita, ut perfecte a nobis res cognoscatur, conc., non intelligitur ita, ut repugnantia a nobis non eliminetur, nego; ex nonrepugnantia terminorum enim res a nobis vere cognoscitur". Und wenn das Geschöpf sich selber unbeschadet seiner Freiheit ad unum determinieren kann, weshalb soll dann nicht der Schöpfer entsprechend der Natur des Geschöpfes in und mit diesem dasselbe vermögen? Er gibt ja seine motio dazu, auf daß das Geschöpf sich selber determiniere und unter der allmächtigen Führung Gottes einen Seinszustand sich schaffe, der einerseits als solcher auf keinem Punkte eine Unabhängigkeit signieren kann, anderseits aber auch entsprechend seiner Natur ist. Kraus weise uns da einen Widerspruch nach! Ist er aber nicht zu finden, so muß dieses Mögliche als in der Idee Gottes präformiert auch Wirklichkeit gewinnen können, und muß allein Wirklichkeit gewinnen können, weil es ja mit dem Zugeständnis eines anderen selber innerlich aufgehoben wäre!

Weiter sagt Kraus (p. 13f.): „Prosequitur porro indicans, ad quae voluntas determinata non sit. „Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis ad finem." Notandum hic, ut et alibi apud ipsum, generaliter eum affirmare voluntatem quoad haec, quae sunt ad finem, non esse determinatam. Deberet, sicut puto, ut caveret falsitatem, excipere voluntatem sub influxu gratiae, si sentiret cum Bannesianis. Non dubitandum reor S. Thomam, quandocunque non facit mentionem specialiter de exceptionibus, generaliter et de omni ordine loqui, uti praesertim videre est in Summa." Aber wenn Thomas lehren würde (= si exciperet): voluntatem sub influxu gratiae esse determinatam, so müßte das ja nach dem von Kraus Betonten und auch nach dem Texte von Thomas den Sinn ergeben, bei der Gnade handle es sich nicht um ea, quae sunt ad finem. Aber das ist ja ein wahnsinniger Gedanke und so konnte denn auch Thomas unmöglich in der Supposition seines Thomismus jene „exceptio" machen. Kraus fährt dann p. 14 also fort: „Exponit deinde indeterminationem quantum ad obiectum. Non est voluntas determinata ad ea, quae ducunt ad finem ultimum, quia varia eo ducunt. Non ideo ad ea est necessitata Nescit determinationem ad haec obiecta, etiam illam, quam vocavit aliquis „per modum liberi". Aber wenn Thomas die indeterminatio quantum ad obiectum bestimmt, die der Wille deshalb hat, weil er als Natur auf das bonum quâ tale gerichtet ist, so legt er damit nur den Grund für die präzise Angabe, daß auch bei der Entscheidung für das particulare bonum die Naturanlage nicht aufgehoben werden kann[1]. Damit ist aber noch gar nichts

[1] Der Freiheit des Willens schadet diese Naturanlage nicht, insofern sie eine Notwendigkeit für das Wollen zur Folge hat.

darüber bestimmt, ob nun eine motio divina, die den Willen innerlich beeinflußt, ihn so beeinflussen kann, daß die Naturanlage bestehen bleibt und der Akt doch unfehlbar zustande kommt. Wie kann denn doch nur Kraus ein Schweigen von Thomas über diesen Punkt, der die Lehre von der indeterminatio quoad obiectum an sich nicht berührt, sondern ihn nur trifft, insofern der Zusammenhang mit der causa superior erscheint, für ein Anzeichen von einer Leugnung der thomistischen Lehre halten! Ja, wenn Thomas selbst ex professo über diesen Punkt hier handeln würde, so wäre es doch für jeden Logiker ein Frevel, ein Schweigen für ein Leugnen auszugeben!

Kraus fährt dann also fort: „Similiter ratiocinatur de actu. „Voluntas, inquit, indeterminata est respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo, cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet et non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit, quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis, sed ab aliis, unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatae moventur a se ipsis, et inde est, quod voluntas potest velle et non velle.“ Dazu bemerkt Kraus: „Intederminata est igitur voluntas circa obiectum determinatum ideo, quia potest uti actu suo vel non uti.“ Es sei sofort darauf aufmerksam gemacht, wie dieser Satz eine vollständige Verdrehung des von Thomas Gesagten ist. Thomas hatte geschrieben: „Voluntas indeterminata est respectu actus, quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit vel non uti.“ Und Kraus schreibt: „Indeterminata est voluntas circa obiectum determinatum, quia potest uti actu suo vel non uti.“ Was bei Thomas das Begründende ist für eine Aufstellung und mithin nach dem Sinn des Begründenden auch der Aufstellung erst ihren adäquaten Sinn gibt, macht Kraus mit Weglassung des einschränkenden Zusatzes: circa obiectum determinatum zur Aufstellung selber und läßt die von Thomas gemachte Aufstellung: voluntas intederminata est respectu actus“ zur Begründung des Satzes mit der einschränkenden Klausel dienen, nämlich des Satzes: „interderminata est voluntas circa obiectum determinatum (sofort folgt bei Kraus: quia potest uti actu suo vel non uti). So macht denn Kraus ganz gegen Thomas die Aufstellung: Voluntas potest uti actu suo vel non uti! Und nun ruft er triumphierend aus: Ergo, ihr Thomisten, est voluntas indeterminata circa obiectum determinatum! Aber Thomas hatte für seine Aufstellung mit dem einschränkenden Zusatz genug Gründe! Erstens lehrt er unzähligemal, daß der Wille nur Potentialität zum Akte ist und deshalb von einem äußeren Agens physisch angestoßen werden muß: deshalb konnte er unmöglich dem Willen ohne Einschränkung es zuerkennen: uti actu suo vel non uti; das hieße, das Geschöpf zum Schöpfer machen. Zweitens ist es nicht zu leugnen, daß indirekt, weil nach Thomas de malo 6. a. unico der Mensch sich eine Disposition selber schaffen kann, der Wille es

---

Und da sollte der Einfluß Gottes auf das Vermögen der Freiheit schaden, obgleich Gott und Gottes Einfluß doch unendlich mehr sind als jene Naturanlage!

in seiner Hand hat, zu einem bestimmten Schlußakt zu kommen oder nicht zu kommen; ist nun der Wille überhaupt in der Vernunft wurzelnd, so ist gar nicht abzusehen, wie derselbe ohne Beziehung auf ein obiectum determinatum sich zur Setzung oder Nichtsetzung seines Aktes soll bewegen können. Drittens läßt sich der actus des Willens nur denken unter der Beziehung des Willens als Natur und der als Wahlvermögen. Ein leeres uti posse actu suo vel non posse uti gibt es also für den Willen gar nicht[1].

Nach dem Gesagten ist es leicht, die Logik abzuschätzen, die in den nun folgenden Sätzen von Kraus liegt: „Esset consequenter non libera (voluntas) secundum S. Thomam quoad actum asserentem ibidem infra „ipsam esse liberam, inquantum possit velle vel non velle.“ Removet igitur S. Doctor omni modo a voluntate determinationem.“ Und Kraus setzt dann in folgendem die Beweisführung fort: „Illustrat amplius sensum adductis inanimatis, quae determinata sunt, quia ‚non sunt mota a seipsis, sed ab aliis‘. Quae animata sunt, determinata non sunt quoad motum. Perinde autem foret, a quo voluntas determinaretur, a causa prima aut a secunda aliqua, quandoquidem semper remaneret determinata, quod, ut vidimus, negat Divus Thomas.“ — Ein wie schlechter Denker Kraus ist, zeigt sein Satz: quae animata sunt, determinata non sunt quoad motum. Nach ihm sind also alle Handlungen der Tiere nicht simpliziter determiniert! Und doch sind sie so determiniert, wie alles an den leblosen Wesen determiniert ist! Und die Determination die Thomas beständig für das Wahlvermögen leugnet, ist die der Natur des Wahlvermögens widersprechende, das stets indifferent quoad particularia bleibt. Zeige uns Kraus doch nur einen einzigen Text aus Thomas, in dem dieser darüber hinausgehend jede Determination des freien Willens leugnet!

Hören wir weiter! „Indeterminata denique est secundum Magistrum voluntas respectu ordinis ad finem. Potest enim appetere, quod vere aut quod apparenter ducit ad finem. Nil audimus de conditione quadam voluntatis, sub qua non indeterminata est respectu ordinis ad finem, hoc est bonum (vel minus bonum) aut malum. Et revera, si servari voluerit (sic!) assertum Doctoris Angelici, etiam obiectum, quod gratia proponitur vere ducens ad finem, debet sperni posse a voluntate, ubi perinde est, utrum quis dicat, voluntatem eam non acceptare, ‚ponere impedimentum, quominus eam recipiat‘ aut ei non obsecundari, non assentiri.“ Ich bemerke: Wenn der Wille respectu

[1] Es soll hier nicht prinzipiell Stellung zu der Kontroverse genommen werden, ob das Konstitutiv der Willensfreiheit in der indifferentia quoad exercitium actus oder in der indifferentia circa electionem liege. Sicher ist, daß primär und in der überwiegenden Zahl der Fälle der Wille als frei sich in der Wahl von Objekten betätigt; wenn der (durch die praemotio physica zum agens in actu gewordene) Wille sich auch indifferent quoad exercitium actus verhalten kann und verhält, so geschieht dies, weil der Wille die Betätigung oder Nichtbetätigung seiner selber nachträglich als ein bonum hat kennen gelernt; aber es ist das sozusagen nicht das Naturgemäße, es geschieht ja auch, abgesehen von dem Blick auf ein Objekt, nur aus Leidenschaft, ist ungeordnet. Jedenfalls gibt es ein ganz leeres uti posse vel non posse actu für den Willen nicht.

ordinis ad finem indeterminata ist, so ist er dies wegen seiner Weite: ad utrumlibet se habet indifferenter, indifferens est et indeterminata „ad multa“ (1. 2. q. 10 a. 4); faßt nun Thomas so die Indetermination des Willens beim Einzelakt als das dem Willen bei seinem Einzelakte notwendig Zukommende auf, wie kann er dann um Himmelswillen am gleichen Orte dem Willen für den Akt eine Determination zuschreiben! Es müßte denn so der Ausdruck „Determination“ als Aufhebung der besagten Indetermination das „indifferenter se habere ad multa“ aufheben! Nein, so spielt denn doch Thomas mit den Termini nicht! Wohl gibt es nach ihm eine Determinatio ad unum, aber es ist eben jene, die die indeterminatio ad multa beläßt! Bezüglich des Satzes: nil audimus de conditione quadam voluntatis sub qua non indeterminata est verweise ich Kraus auf 1. 2. q. 10 a. 4 ad 3: „dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter.“ Ferner auf de Verit. q. 24 a. 14 und 1. 2 q. 9 a. 1, wozu Dummermuth S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. p. 166 bemerkt: „Hanc autem perfectionem, quae est determinatio ad unum, non consequitur voluntas, in potentia existens nisi a Deo moveatur: non est determinata ad unam operationem nisi mota per aliquod activum, quod est Deus. Ratio huius manifesta est: „Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu et hoc est movere“. Ferner lib. 1 Perih. lect. 14: „Deus movet voluntatem creatam immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest.“

Lassen wir Kraus weiter argumentieren! „Dixit prius in principio corp. art. et etiam in sequentibus necessarium aliquid dici inquantum est immutabiliter determinatum ad unum, non necessarium, inquantum indeterminatum. Nunc vero in fine corp. art., ut iam assignatum, liberam voluntatem esse effatur, inquantum necessitatem non habeat. Consequens est secundum ipsum liberam esse voluntatem, inquantum determinata non sit.“ Aus der zuletzt aus lib. 1 Perih. lect. 14 angeführten Stelle ergibt sich, daß Kraus nicht ohne alle Einschränkung sagen kann, Thomas bezeichne das immutabiliter determinatum als das necessarium; ferner ist es nach der Logik, da es ein verschiedenartiges necessarium gibt, nicht zulässig, das non necessarium mit dem indeterminatum zu identifizieren, wie Kraus das tut. Bezüglich der Verschiedenartigkeit des necessarium möge Kraus nachlesen, was Dummermuth in seinem Werke gegen Schneemann aus Thomas zur Klarleguug auf p. 173 ff. anführt; hier sei nur nach den oben aus Thomas angeführten Stellen darauf hingewiesen, daß es eine Determinatio beim freien Willensakte gibt, die eine necessitas unstreitig mit sich führt, und daß dieselbe determinatio die necessitas unter einer anderen Rücksicht ausschließt. Ebenso falsch wie verwegen, weil der nötigen Kenntnis der Werke Thomas' ermangelnd, ist also die Behauptung von Kraus: „esse determinatum et esse liberum secundum idem est S. Thomae incompossibile.“ Vernehmen wir noch, was Kraus zur Unterstützung der bisherigen Ausführungen beibringt. Er schreibt: „Non paulum confert ad perspiciendam mentem S. Thomae de re tractanda eius doctrina de cognitione futurorum contingentium. In 1. p. q. 14 a. 13, ubi de hac re speciatim inquisitionem instituit, ut ratio infalli-

bilis cognitionis Dei futurorum contingentium eius intuitus super omnia entia etiam futura in eius aeternitate assignatur. Ipsi enim omnia sunt praesentia, aliis autem futura, ideoque non infallibiliter cognoscibilia, cum solum in causis contingentibus ea cognoscere possint. Scribit enim Angelius Doctor: „Respondeo dicendum, quod cum supra ostensum sit . . . . et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata". Bevor ich gegen Kraus weiter argumentiere, stelle ich die Frage an Kraus: Woher kommt es denn, daß für Gott „aliqua" als praesentia erscheinen? Die aeternitas Dei erstreckt sich ja auf die ihm vorliegenden praesentia, ist also doch offenbar nicht der Grund, weshalb Gott dieselben **als** sibi praesentia bezeichnen kann. Also mit der aeternitas kommen wir absolut nicht weiter! — Thomas schreibt nun in der zitierten Stelle: „Quia causa contingens se habet ad opposita, sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni." Ich denke, bester Herr Dr. Kraus, daß die Erkenntnis Gottes damit, d. h. mit dem „alicui", mitbezeichnet ist. Da aber offenbar jeder Effekt in der causa determinata et completa, in der ganz fertiggestellten causa, wenn diese adäquat erkannt wird, wie von selbst klar ist und Thomas 1 p. q. 14 a. 13 es mit den Worten ausspricht: „Potest considerari contingens ut est in sua causa et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni" (vgl. auch lib. 1 C. G. c. 66: effectus aliquis in sua causa usw. und ea quae sunt praesentia), so ist evident, daß Thomas hier von der causa proxima contingenti secundum se considerata spricht. Folglich ist unausbleibliche Folgerung, daß die, wenngleich unendlich vollkommene Erkenntnis Gottes vom Willen in der eben genannten Beziehung nach Thomas Gott eine Erkenntnis nur konjekturaler Art bezüglich der freien Willensakte ermöglicht, aber ebenso ist es unausbleibliche Folgerung, daß, wenn der menschliche Wille vor Gott als causa adaequate completa et ad agendum determinata dasteht, Gott aus dem so erkannten Willen notwendig die Effekte mit Sicherheit erkennen muß. Und da es doch für Gott unmöglich ein doppeltes medium formale der Erkenntnis der Wirkungen von kontingenten Ursachen geben kann, so ist unausbleiblich, daß Thomas die aeternitas Dei unmöglich als das medium formale betrachten kann. Wenn also Thomas auch aus der aeternitas Dei jene Erkenntnis herzuleiten scheint, so muß das offenbar einen anderen Sinn haben. Und der ist unschwer zu entdecken. Thomas hatte konstatiert: „quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem." Was aber trifft bei Gott zu? „Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque est actu in seipso." Offenbar ist ein ens contingens ein ens cognoscibile nur so, „prout unumquodque est actu in seipso"; davon abgesehen, wird vielmehr die causa erkannt als ihr Effekt; dieser wird nur spezifisch oder secundum scientiam aliquam coniecturalem erkannt. Der obige Satz von Thomas sagt also: nein! nicht bloß spezifisch und nicht bloß konjektural werden die contingentia erkannt, was der Fall wäre, wenn sie in den causis non completis et determinatis ad agendum erkannt würden,

sondern es wird in aller Wahrheit ihr esse actu in seipsis erkannt. Erkennt nun aber Gott — fragt Thomas — dieses esse actu des vielen Kontingenten, wie dieses sich in den Dingen verhält? Keineswegs, antwortet Thomas: in den Dingen: contingentia fiunt in actu successive; danach kann Gottes Erkennen sich nicht richten, „quia sua cognitio mensuratur aeternitate sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus ... Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt ab aeterno Deo praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata.“ Sonnenhell steht also als berechtigt die Folgerung da, daß die zitierte Stelle nichts gegen die thomistische Lehre enthält und daß sie am allerwenigsten eine Stelle ist, an der Thomas ex professo von unserem Thema handelt. Und da schreibt Kraus (p. 16): „Revera, si S. Thomas de decretis ut medio universali suae cognitionis cogitaret, nonne hic deberet de ipsis mentionem facere, quippe quae aptissime demonstrarent factum cognitionis futurorum divinae? Sed nihil de ipsis, praeterquam quod cognitionem eorum rationibus, quae de istis sunt in Deo ut sententiam quorundam commemorat!“ — Kraus verwertet auch lib. 1 C. G. c. 68 für sich, indem er p. 17 f. schreibt: „rationes varias enumerat, quibus eluceat, Deum motiones voluntatis cognoscere. Ibidem in fine de causalitate primae causae respectu liberi arbitrii agens observat determinationem et violentiam excludi; non sunt medium cognitionis. Non excludi influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Sic cognoscendo seipsum cognoscere huiusmodi. Advertendum est S. Thomam non solum, ‚violentiam causae exterius agentis‘ sed etiam ‚determinationem virtutis ad unum‘ removere a libero arbitrio, cum illa connectat particula ‚et‘.“ Ich will diesmal einem Größeren zur Verteidigung des hl. Thomas das Wort lassen. Dummermuth schreibt in seinem Werke gegen Frins p. 306 ff.: „Notum est, S. Thomam in libris contra Gentiles omni genere argumentorum conclusiones suas demonstrare. Unde etiam in hoc capite 68 non omnia argumenta directe respiciunt Deum ut causam efficientem. Principale tamen intentum S. Doctoris est ostendere Deum cognoscere cogitationes mentium et voluntates cordium in se ut in causa. Hoc colligitur ex capitis exordio: ‚Oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, quum ipse sit universale essendi principium.‘ Idem colligitur ex conclusione capitis, ubi habetur solutio argumenti ab adversariis propositi cap. 61 n. 4. Deinde argumentum secundum, ut R. P. Frins fatetur, respicit Deum ut causam efficientem. Primum vero et tertium repetitur a Deo ut est causa exemplaris; sed, ut iam notavi, quod exemplariter est a Deo deductum, est etiam efficienter ab ipso productum, quod Ferrariensis satis clare indicat: ‚adverte, inquit, quod sicut esse divinum (de quo in 1° argumento) est causa exemplaris omnium esse non autem proprie effectiva, si formaliter sumatur, ut ab aliis distinctum attributum: ita intelligere ut intelligere per modum scilicet actus immanentis, et similiter velle (de quibus in 3° argum.) habent

rationem causae exemplaris omnis intelligere et omnis velle, eo quod omne intelligere et velle sit quaedam participatio intellectionis et volutionis divinae. Imo ipse S. Thomas in argum. I° causalitatem Dei efficientem supponit. Dicit enim: „omne quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra cap. 49 ostensum est.“ Porro in hoc cap. 49 S. Doctor probat, Deum alia cognoscere, quia est eorum causa efficiens; et omnia argumenta quae ibi affert, respiciunt Deum ut causam efficientem. Primum hic affero: „Effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde scire dicimur unumquodque, cum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur essentiam suam plenissime cognoscat, oportet ponere, quod etiam alia cognoscat.“ Ergo quae cap. 68 argum. I° et III° S. Thomas tradit de Deo ut est causa exemplaris omnis esse, omnis intelligere et velle, complentur doctrina eiusdem S. Doctoris de Deo ut est causa efficiens. Demum in duobus ultimis argumentis (4° et 5°) S. Thomas probat Deum cognoscere cogitationes mentium et voluntates cordium, quia „non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis; cognoscit enim ordinem causae ad effectum; cognoscit etiam informationes et inclinationes animae; ergo et cogitationes et affectiones . . . S. Thomas revera agit de significando medio in quo Deus cogitationes et voluntates nostras cognoscit. Iuxta S. Doctorem, Deus eas cognoscit ‚in virtute causae‘. Eas cognoscit cognoscendo essentiam suam ‚*si*cut per cognitionem causae cognoscuntur effectus‘. ‚Remanet causa*li*tas in causa prima quae Deus est respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo (ut est causa) huiusmodi cognoscere possit.“ Haec certe designant medium, in quo Deus cogitationes et affectiones nostras cognoscit.“ Man kann auch nicht mit P. Frins aus dem Text eine causalitas mediata tantum herauslesen. „Ideo iuxta S. Doctorem causalitas Deo extenditur ad operationes intellectus et voluntatis quia ‚fontale principium totius esse‘ debet esse ‚principium omnis operationis‘ id est, illius esse quod est a re operante per suam formam, quae forma est etiam a principio fontali totius esse. Ad hunc sensum dicit S. Thomas in conclusione capitis: ‚Dominium quod habet voluntas supra actus suos, per quod est in eius potestate velle et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum (ex parte eius ad quod dicitur) et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo (ut est eorum causa) huiusmodi cognoscere possit.‘ Haec de causalitate mediata, ratione scilicet formarum a Deo conditarum, intelligi nequeunt.“

Kraus erhebt dann folgende Schwierigkeit (p. 17): „Si agnosceret Doctor Angelicus illa decreta qua medium cognitionis, nonne deberet etiam in capitibus, . . . ubi agit de cognitione non entium, malorum, singulorum, illa qua talia proponere, cum formale principium cognitionis existerent? Proponit autem essentiam nihil innuens eam qua decreta intelligi debere, sed potius datis rationibus scientiae, ut cognitione causarum et quibus impediri possint (cap. 67) nobis propinat eam qua repraesentativam sumendam esse.“ Darauf gibt schon hinlänglich Antwort und Widerlegung, was Dummermuth vorhin gegen Frins

geltend machte. Ich bemerke noch: *a*) wie die conclusio des cap. 67 zeigt, kommt es Thomas in jenem Artikel darauf an, nur ein Tatsächliches zu beweisen; dieselbe heißt: „quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate divinae scripturae ostenditur"; es lautet ja auch der Titel des cap. 67: quod Deus cognoscit singularia contingentia futura; deshalb ist es a priore unwahrscheinlich, daß Thomas sich in diesem Kapitel ex professo mit dem Problem des medium formale der certitudo cognitionis divinae befassen werde; es würde höchstens nebenbei das geschehen; den Untergrund aber für seine Beweisführung legt Thomas mit dem Satze: „Omnis cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse possit." Nun ist der Beweis von dem intuitus intellectus divini ab aeterno existentis leicht. An zweiter Stelle oder im zweiten Argumentum vergleicht dann Thomas das contingens mit dem necessarium, quod „ex sua causa non potest non esse". Wenn man aber das actu esse bei beiden ins Auge faßt, so stehen sie beide gleich und deshalb kann der göttliche Intellekt wegen seines aeternus intuitus das Kontingente erkennen, obgleich er es nicht aus seinen causae erkennen kann; denn Thomas sagt ausdrücklich: „contingens sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse" und dann gegen Schluß: „divinus autem intellectus ab aeterna cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam (wohlbemerkt!) cognitionem de contingentibus infallibilem." Ich denke, daß bis hierher wenigstens Thomas gar keine Veranlassung hatte, über das medium formale der certitudo cognitionis divinae sich zu äußern. Das dritte Argument des Aquinaten lautet: „Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed cum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis (c. 50) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ex quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint." Dies Argument verwertet Kraus merkwürdig für sich, obgleich es doch sicherlich den thomistischen Sinn enthält. Zunächst bemerke man, daß Thomas hier von der causa contingens completa spricht und da behauptet: „ex causa contingenti completa sequitur effectus certitudinaliter." Folgt nicht daraus, daß jener Intellekt, der die causa completa perfekt erkennt, aus ihr mit Gewißheit auch den Effekt abnimmt? Und wenn nun Thomas durch eine Einwirkung Gottes auf die contingens causa diese zur completa causa werden läßt, ist dann nicht die Folgerung unausbleiblich, daß Thomas lehre, daß Gott aus jener Einwirkung certitudinaliter den Effekt erkenne? Aber eine solche Einwirkung Gottes lehrt Thomas in diesem Kapitel nicht ausdrücklich und das ist ein Beweis für die Richtigkeit des von mir Gesagten, daß er an dieser Stelle nicht ex professo unser Thema behandle; er sagt zum Beweis für: „Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur" — „(sed) cum Deus cognoscat omnia, ut ex supradictis (cap. 50) patet"; aber in diesem Kapitel 50 sagt er nur: „Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias, quae sunt inter ipsum et rem quamlibet", ohne die motio divina auf die causae secundae hier in dem ersten Argument oder in den folgenden Argumenten zu erwähnen; es ist nun gewiß — und kein Theologe bestreitet

es —, daß Gott die causae mediae nach dem, was für sie ihre Tätigkeit begründet, als Mittel der Erkenntnis haben muß; aber nicht einmal das erwähnt Thomas; und gewiß ist es auch für jeden, der nicht in seinem Urteil befangen ist, daß das die Tätigkeit der causa secunda Begründende principaliter die causa superior sein muß und daß daher Gott aus der Erkenntnis dessen die causa completa als komplett konstituiert ableiten muß — aber von alldem spricht Thomas hier nicht ausdrücklich; er konstatiert nur: wer die causa contingens completa perfekt sub ratione causae in actu primo proximo erkennt, muß ihren Effekt erkennen. Mithin ist es nichts mit der Bemerkung von Kraus: „proponit essentiam nihil innuens eam qua decreta intelligi debere, sed potius datis rationibus scientiae, ut cognitione causarum et quibus impediri possint, nobis propinat eam qua repraesentativam sumendam esse.“ Im Arg. 4 des cap. 67 bezeichnet Thomas allerdings die divina cognitio als causa rerum cognitarum, und zwar als causa effectiva, wie aus dem Zusammenhang mit Evidenz zu ersehen ist, und leitet daraus für Gott ab: habere scientiam necessariam contingentium; darin liegt unzweifelhaft der thomistische Gedanke ausgesprochen: „res producunt in nobis effectum cognitionis, unde est, ut eas quandoque probabiliter tantum cognoscamus; sed nihil in Deum effectus imprimit, cum ab ipso sint omnes effectus“; aber eine Behandlung unseres Themas ex professo liegt auch hierin nicht. Ebensowenig, ja noch viel weniger berührt Thomas dasselbe in den Argumenten 5 und 6; denn die conclusiones heißen: „necessitate scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse“ und: „ordo contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant; cognoscit igitur Deus aliqua evenire et contingenter evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit“. Noch evidenter, wenn möglich, ist dies für den Rest des Kapitels, in dem er sich mit der Ausführung des Gedankens beschäftigt: „patet igitur ex dictis, quomodo obiectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda.“ Und da wagt nun Kraus, sich auf das cap. 67 wie auf einen locus classicus zu berufen! Nun noch ein Wort von der cognitio non entium malorum singularium, die in der Behandlung bei Thomas nach Kraus ebenfalls gegen uns zeugen soll. Was die cognitio singulorum betrifft, so ist für uns nur die Frage von Belang, wie die sichere Erkenntnis Gottes bezüglich der effectus singulares der causae contingentes zustande komme; es besteht keine diesbezügliche Schwierigkeit rücksichtlich der effectus singulares der mit Notwendigkeit wirkenden Ursachen und auch keine bezüglich des individuell Seienden in genere substantiae vel accidentis; ist das nun wahr, so ist es unbegreiflich, wie Kraus sich für seine Ansicht auf die Lehre von Thomas de cognitione singulorum berufen kann; es ist dies doch eine offenbare petitio principii, wenn Kraus als das „singula“ die operationes contingentium faßt: sonst aber ist seine Bemerkung durchaus extra rem! Daß für die Erkenntnis der Individuen in genere substantiae, also z. B. für die Erkenntnis des Petrus, Paulus, dieses und jenes Tieres usw. die effiziente Kausalität Gottes gar nicht in Frage kommt, wird Kraus doch wissen; sie kommt auch nicht in Frage, sofern es sich um das Akzidentelle handelt, was aus dem Singulären konnatura-

liter herauswächst[1]; bei alldem ist das medium formale die essentia divina cognita in se sine respectu ad efficientiam creatoris; erst wo es sich um die operationes des in esse singulari Befindlichen handelt, erscheint, wie alle zugeben, wenigstens irgendwie die causalitas divina. Da nun Kraus behauptet, Thomas gebe da, wo er von der göttlichen Erkenntnis des Singulären nur die essentia divina qua repraesentativa an, so würde ja nach ihm Thomas gegen die Lehre aller ohne jegliche Rücksichtnahme auf seine göttliche Kausalität das „singula" erkennen! Wird Kraus diese Folgerung wagen wollen? Und Thomas schreibt lib. 1 C. G. c. 66: „ea quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua et in propriis causis et in seipsis, et horum cognitio dicitur notitia visionis!" Folglich ist auch dasselbe medium formale, das er hier angibt, für die cognitio divina jenes Singulare festzuhalten, das die bloß möglichen Individuen in ihren bloß möglichen operationes besagt. Und bezüglich dieser und aller sonstigen non entia sagt Thomas ausdrücklich in diesem cap. 66: „non entia cognoscit Deus, in quantum aliquo modo habent esse vel in potentia Dei vel in causis suis vel in seipsis." Und wie er das meine, erklärt Thomas selber ganz deutlich in dem, was unmittelbar vorhergeht: „omne esse cuiuscunque rei Deus cognoscit per essentiam suam; nam sua essentia est repraesentabilis secundum multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo cuiuslibet causae secundum quam praeexistunt effectus in causis; esse etiam cuiuslibet rei est ab ea exemplariter deductum." Wenn nach Thomas der Schöpfer die effectus cuiuslibet causae erkennen würde in seiner von ihm erkannten essentia prout est similitudo cuiuslibet causae nach dem von Kraus gewollten Sinn, also allein durch eine theoretische Erkenntnis, ohne daß Gott seine essentia als die similitudo cuiuslibet causae unter der Rücksicht der causa quâ causa und mithin der causa completa, also reduplikativ und in sensu composito erkennen würde, dann hätte *a*) Thomas sich sehr mangelhaft ausgedrückt; hätte *b*) einen Unsinn gelehrt; denn jene Erkenntnis könnte unmöglich zu der Erkenntnis von etwas Tatsächlichem führen, hätte *c*) nie und nimmer schreiben können: „similitudo cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis"; erkennt also der Schöpfer die effectus causarum aus der Erkenntnis seiner essentia, wie sich diese auf die causae determinatae ad agendum erstreckt, so muß doch Thomas, der dies lehrt, aus der von Gott erkannten essentia divina, wie sie sich kausal zu den Dingen verhält, für Gott die Erkenntnis der effectus formaliter herleiten, auch der non entia, insofern bezüglich dieser ja ebenfalls eine bedingte Kausalität Gottes platzgreift; erkennt nun Kraus den Sinn der an sich nicht unklaren Worte von Thomas im Kapitel 66: „ea vera, quae sunt praesentia, praeterita et futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua et in propriis causis et in seipsis"? Aber wie kann er schreiben, daß die rein repräsentativ erkannte göttliche Wesenheit das formale Erkenntnismittel für Gott bezüglich der singularia und der non entia sei? Auf die göttliche Erkenntnis der mala (meint Kraus die mala

[1] Vgl. C. G. lib. 1 c. 65. 2m. arg.

physica?) einzugehen, darf mir nach dem Gesagten wohl geschenkt werden!

Nun wendet sich Kraus dem Gebiet der Gnade zu. Er schreibt (p. 17): „Agens vero de gratia ipsa non proponit ideam de gratia sufficiente et efficaci, sed dividit eam simpliciter in operantem et cooperantem, quantum pertinet ad rem nostram“ (1. 2. q. 111 a. 2). Daß Thomas keine „idea“ von der gratia sufficiens et efficax gebe, bestreite ich mit unzähligen Gelehrten sowie mit der Auktorität von Päpsten (vgl. über letzteres das Kap. I von Dummermuths Werk: S. Thomas et doctrina praemotionis physicae); aber Kraus meint hier offenbar nur den Namen, den terminus; aber hängt denn von dessen Benützung durch Thomas die Entscheidung ab? Ist denn bei Augustinus dieser terminus von der gratia ex se efficax und der von der gratia sufficiens als ein feststehender Terminus zu finden? Und doch: wer zweifelt daran, daß Augustinus das Sachliche entschieden gelehrt habe? (Vgl. Goudin, tract. de gratia Dei q. 5 a. 2.) Und dasselbe trifft für Thomas zu. Und dann ist die Einteilung der gratia in gratia operans und cooperans selber eine Einteilung, die zum wenigsten auf das zwischen Thomisten und Molinisten seit altersher erörterte Problem hinführt, so daß es a priore doch als höchst unwahrscheinlich gelten muß, daß ein so scharfsinniger Geist wie Thomas dessen Untersuchung verabsäumt habe; die gratia operans ist die den Anstoß gebende aktuelle Gnade; sofort entstehen nun die Fragen: Was bezweckt dieser Anstoß? Wie weit reicht seine Kraft? Wie verhält sich ihm gegenüber der freie Wille?

Und dann glaubt Kraus, wir lehrten etwas anderes als das, was er selber lehrt: motio divina ad unum perseverante natura indeterminata voluntatis; diese stellt er nämlich der determinatio voluntatis ad unum sensu Bannesii gegenüber; aber wenn die motio ad unum ihrer Natur nach die Weite des Wahlvermögens als Vermögen nicht aufhebt, so hebt doch auch die motio efficax ad unum dieselbe nicht auf! Oder denkt vielleicht Kraus an eine motio divina ad bonum commune als Zwischenglied? Aber diese ist doch keine motio ad unum[1]? Wenn also Kraus als motio ad unum das festhält, was auch wir Thomisten darunter verstehen, und mit deren Wesen die Freiheit für vereinbar hält, so ist dasselbe auch für die motio efficiax ad unum gültig; auch diese ist „motio“, ist motio im vollkommenen Sinne, ja ist eigentlich allein motio; was ihr vorangeht, ist nur Disposition. Wer wird von dem Unvollkommenen in einer Spezies die Definition herleiten! Dann könnte man ja auch schon das germen hominis als „homo“ benennen! Und dann die folgenden Sätze von Kraus: „Licet liberum arbitrium motum sit a Deo, iustificatur tamen quisque consentiendo. Nihil dicit aut annuit de determinatione voluntatis ad unum. Cum autem ubique S. Doctor de essentia liberi arbitrii esse contendat non esse determinatum ad unum et hoc generaliter, profecto hic fuit sensus eius liberum arbitrium motum a gratia naturam suam indifferenter se posse habere conser-

[1] Daß eine natürliche und notwendige, d. h. unfreie subjektive Bewegung des Willens ad bonum quâ tale oder zur Glückseligkeit im allgemeinen gar nicht möglich ist, beweist Feldner: Die Lehre des hl. Thomas von der Willensfreiheit, 1890, p. 39.

vans quandoque sic moveri, ut velimus id, ad quod movet nos gratia". Bezüglich des (richtig zu verstehenden) Satzes: liberum arbitrium determinatur ad unum verweise ich Kraus auf die Werke von Dummermuth und Del Prado mit ihrer Fülle von Zeugnissen; den folgenden Satz aber kann ruhig jeder Thomist unterschreiben, ein prächtiger Beweis dafür, welch Verständnis Kraus von dem thomistischen und seinem eigenen System hat!

Und Kraus argumentiert weiter: „Similiter interventum liberi arbitrii in operatione gratiae in nobis affirmat" (danke! Thomas ist also wirklich ganz katholisch!) in art. 3 q. 113 eiusdem partis Summae, ubi in corp. art. haec habet: „Deus autem movet omnia". — Kraus zitiert dann die Stelle schließend mit „qui sunt huius motionis capaces". Dann sagt er: „Differt ergo secundum ipsum motus humanae naturae ab illo rationis expertium motione propria liberi arbitrii. (Wer hätte das je von den Thomisten bestritten und nicht als Lehre des Aquinaten anerkannt!) Huius autem est, ut ait Doctor Angelicus in 1. p. q. 83 a 1. i. f. c., determinare iudicium rationis de se ad diversa se habens ad unum particulare." (Der Sinn ist nicht klar; versteht Kraus unter dem „huius"-Subjekt die motio oder die ratio? Aber gleichviel! Wir können auch diesen Satz ruhig unterschreiben; ein Anlaß zum Irrtum ist nach allem bisher Gesagten auch von diesem Satze nicht zu befürchten.) „De natura est, ut videtur, liberi arbitrii determinandi se electione unius prae alio, quae determinationem etiam a prima causa devenientem excludit (ja! determinationem naturae electionis repugnantem), licet non motionem." Was Kraus nun hat, zeigt, daß er gar nicht die verschiedene Weise beachtet, in der jemand die gratia iustificationis empfangen kann; einige, die den Gebrauch der Vernunft haben, empfangen sie, acceptando motionem Dei ad iustitiam, wie Thomas an der von Kraus zitierten Stelle ausdrücklich sagt; andere empfangen sie passive se habent, das sind die Unmündigen. Und nun lasse ich die von Kraus aus Thomas zitierte Stelle folgen, um zu zeigen, wie Kraus sie verwertet. Thomas schreibt: „et ideo (quia homo est liberi arbitrii) in eo qui habet usum liberi arbitrii (also!) non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc liberum arbitrium movet ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces." Es ist also nicht genau, wenn nun Kraus schreibt: „Quod vero adiungit: „sed ita . . . capaces", procedit de suppositione consensus" — nein: „procedit de eo, quod quis possit consentire seu acceptare". Daraus ist ersichtlich, daß die motio divina, die nach Thomas in dem von ihm gesetzten Falle als Resultat die acceptatio doni gratiae hat, dieses posse consentire (et dissentire) des Freiheitsvermögens beachten muß, und so spricht diese Stelle nicht gegen uns, sondern für uns! Damit ist der interventus liberi arbitrii in generatione gratiae, auf den Kraus sich versteift, durchaus gewahrt. Aber es ist logisch unzulässig zu nennen, daß Kraus gleich a limine diesen interventus liberi arbitrii als die praemotio physica ausschließend faßt: das ist ja gerade das Problem; wie sorgfältig das untersucht werden muß, liegt doch auf der Hand! Zwei Thomisten haben in neuerer Zeit diese Untersuchung besonders gepflogen: Dr. C. M. Schneider in seinen Werken und in unserem Jahrbuch und P. G. Feldner in seinem Werke: Die Lehre des hl. Thomas über die Willensfreiheit. Graz 1890.

Auf p. 18 f. läßt Kraus dann folgendes erscheinen: „Intentionem suam S. Thomas in hac motione voluntatis explicanda manifestat inter cetera in c. 140. Opusc. 32, ubi efficaciae divinae voluntatis tribuit tantum, quod quaedam necessario, quaedam contingenter fiant, sapientiae divinae dispositionis autem, ut „quibusdam adminiculis adhibitis“ indeficienter sequatur effectus, licet causae secundae sint contingentes. Si fieret effectus formaliter indeficiens praemotione physica qua tali, voluntatis divinae efficaciae formaliter tribuendus esset hic effectus...“ Zunächst wird mir Kraus wohl darin beistimmen, daß der efficacia einer motio begrifflich nur das zugeschrieben werden kann, daß sie ihren Effekt mit Sicherheit herbeiführt; es würde also Thomas sich gegen diese schlichte Wahrheit vergangen haben, hätte er jemals behauptet, der efficacia der göttlichen motio sei es formell zuzuschreiben, „quod quaedam necessaria, quaedam contingenter fiant“; die richtige Lehre ist: „quod ea quae certe sub motione divina fiunt, certe fiunt aut necessaria aut per modum liberi“. So gehört es denn vielmehr zur divina sapientia bei der motio divina, quod quaedam necessario quaedam per modum liberi fiunt. Das lehrt denn auch Thomas mit klassischer Präzision 1. 2. q. 10 a. 4: „Respondeo dicendum, quod ... ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.“

Den Satz: „Si fieret effectus formaliter indeficiens praemotione physica qua tali, voluntatis divinae efficaciae formaliter tribuendus esset hic effectus“ kann man rückhaltlos gelten lassen, vorausgesetzt, daß Thomas sich an einer Stelle ex professo über diesen Punkt äußert. Aber das trifft in unserem Falle nicht zu, — weil das Opusc. 32 mit seinem 140. Kapitel gar nicht existiert; wohl findet sich ein Opusc. 32 vor, aber dasselbe handelt de Instantibus und hat nur fünf Kapitel. Was für ein Opusculum von Kraus gemeint ist, weiß ich natürlich nicht, und es ausfindig zu machen, kann mir bei dem unwissenschaftlichen Charakter der Schrift von Kraus auch nicht zugemutet werden. Daß aber Thomas das in der Tat tut, was Kraus mit Recht verlangt, dafür geben die zitierten Werke von Dummermuth, Feldner und Del Prado Zeugnisse in Fülle.

Zum Schlusse macht dann Kraus auf p. 19 folgendes geltend: „Rationem confirmationis in bono beatorum Doctor Angelicus non in determinatione particulari voluntatis per gratiam ponit, sed in remotione omnis confuscationis intellectus, quem voluntas naturaliter sequitur. Viatores vero, quandoque confirmati dici possunt, quatenus divina providentia custodiente de facto non assentiunt peccato. Datur hisce munus gratiae, ut non de facile (sic) a bono deflectant... „Non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiente“. Si per gratiam determinantem conservarentur in statu gratiae, non opus esset providentia a gratia distincta, quippe quae sua determinatione ipsos servaret a malo (De ver. q. 24 a. 8 et 9). — Dazu sei bemerkt: *a*) in der vita beata gibt es überhaupt keine gratia mehr, sondern nur das, was die Gnade vollendet und krönt; das ist zunächst die impressio der göttlichen Wesenheit in den Geist des beandus; diese entfernt nun nicht,

wie Kraus seltsamerweise meint, omnem confuscationem ab intellectu. diese Entfernung ist, um das mindeste zu sagen, entweder mit dem letzten Moment des im Fegefeuer zuzubringenden Bußzustandes abgeschlossen oder vollzieht sich, wenn keine Strafe mehr abzubüßen ist, mit dem Empfang jenes Lichtes, in das die ganz reine Seele beim Einzelgericht getaucht wird und das alle Erkenntnis vollendet, die der aus der scientia visionis fließenden Erkenntnis vorausgeht, mithin zwar keine confuscatio behebt, aber doch jene Helligkeit gibt, die bisher noch nicht vorlag. Aber mit dem Empfang dieser Erleuchtung in den beiden genannten Fällen ist die absoluta impeccabilitas der anima beanda noch nicht abschließend begründet; das haben wir erst in der gedachten Vereinigung der göttlichen Wesenheit wie einer species impressa mit dem Geiste; in ihr liegt die Impekkabilität wie in actu primo proximo begründet vor und abschließend ist sie in der visio beata selbst gegeben; allerdings ergibt sich **auch** aus dem vorhin erwähnten Lichte eine wahre Impekkabilität, so daß, würde wegen eines besonderen Umstandes die Versetzung in die beata vita ausgeschlossen — und das lag ja vor dem Abschluß des Erlösungswerkes für die im limbus patrum befindlichen Seelen vor — eine läßliche Sünde wie vor allem die schwere ein Ding der Unmöglichkeit wäre, aber doch nur im Zusammenhang mit der Richtung der Seele auf die vita beata und mit dem Wissen um die nunmehr fixierte Richtung; denn diese Fixierung liegt vor in dem Beschluß Gottes, der Seele suo tempore die vita beata zu verleihen; diese Richtung und das fixierte Wissen um den Beschluß Gottes und mithin dieser Beschluß selber bewirken die Impekkabilität wie eine Art Habitus auch schon für jene Zeit, die etwa noch verstreicht vor dem Antritt der vita beata; deshalb bedarf eine solche Seele nicht mehr eigentlicher Gnade und die motio efficax ist allerdings immer noch praemotio physica und determinatio ad unum, aber des ad beatam visionem in actu primo remoto endgültig hingeführten liberum arbitrium. Und das zeigt nun gerade, daß es der göttlichen Macht, von der die Natur des liberum arbitrium stammt, an und für sich möglich ist, auch vor der vita beata selbst, unbeschadet ihrer Natur, dasselbe durch eine motio efficax zu einem Unum wirksam zu führen. Daß der Satz von Kraus: „viatores vero, quandoque confirmati dici possunt, quatenus divina providentia custodiente de facto non assentiunt peccato“ das Problem erst aufwirft, dürfte auch Kraus sich nicht verhehlen! Der andere Satz aber: „datur munus gratiae, ut non de facili a bono deflectant“ läßt offenbar keine confirmatio in gratia sichtbar werden. Daß endlich die Verleihung der gratia ex se efficax in der Wirklichkeit durch die providentia divina geregelt ist und daß diese alles benützt, was sie als eine suavis providentia erscheinen läßt (sapientia attingens a fine usque ad finem fortiter suaviterque disponens [Sap. 8]), ist doch selbstverständlich; es kann also Thomas ganz ruhig, trotzdem er Thomist ist, von „quibusdam adminiculis a divina sapientia adhibitis“ sprechen; die gratia ex se efficax fällt doch nicht plump irgendeinmal, wenn es Gott so gefällt, in die Seele hinein. Hat sie nicht auch eine innere Beziehung zur gratia sufficiens? Und rücksichtlich dieser wird doch Kraus zugeben, daß ihre Austeilung in den Rahmen der providentia fällt. Ergo!

Damit stehen wir am Schlusse unserer Ausführungen, die dartun, daß Kraus sich auf Thomas nicht berufen kann. Die meisten Zitate aus Thomas handeln gar nicht ex professo von unserem Thema; das zeigte sich klar; ebenso daß noch viel anderes Kraus mit vollstem Recht zum Vorwurf gemacht werden kann. So stellt sich denn seine Schrift als eine höchst unbefriedigende Leistung heraus; die Molinisten werden gut daran tun, sich auf diese Schrift weder zu berufen noch zu stützen.

Emaus (Prag). *P. Dr. Gregor von Holtum O. S. B.*

4. **Franz Hamm: Die Schönheit der katholischen Moral.** Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte. Apolog. Tagesfragen. IX. Heft. M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1911.

Die vorliegende Schrift geht auf Vorträge zurück, die im Herbst 1899 auf dem Hochschulkurs des Vereines katholischer deutscher Lehrerinnen zu Boppard gehalten wurden. Die Ausführungen erscheinen in umgearbeiteter Form, doch wurde der Grundcharakter gewahrt.

Über sein Ziel spricht sich der Verfasser in der Einleitung also aus: „Die Schmähungen der katholischen Moral grenzen ans Unglaubliche. Soll man sich mit den einzelnen Angriffen beschäftigen? Ein mühsamer Weg, der nach vielen Beschwernissen dem Ziele langsam sich nähert. Professor v. Ruville trifft wohl das Richtigere, wenn er schreibt: ‚Wer Verständnis für die katholische Kirche wecken will, der soll sich auf unfruchtbare Streitigkeiten gar nicht einlassen. . . . . Er soll auf die Kirche hinweisen, auf ihre Schönheit, Festigkeit, Einheit, auf die unwandelbare Bestimmtheit ihrer Lehre und die Kraft ihrer Gnadengabe.[1] So wollen es diese Vorträge halten.“ Die Art der Behandlung ist also nicht polemisch, sondern positiv, und zwar historisch (p. 13).

Der historischen Darlegung ist eine Besprechung der in Frage kommenden einleitenden Begriffe, Moral insbesonders, vorangestellt. Dann führt uns der Verfasser von der Zeit der ältesten Väter durch alle die christlichen Jahrhunderte bis auf unsere Tage und charakterisiert zutreffend die Strömungen und Bestrebungen in der katholischen Moral nicht nur nach ihrer theoretischen Seite, sondern auch nach der mystisch-aszetischen. Mit besonders liebender Hingabe verweilt er bei einzelnen besonders markanten Gestalten, so bei Klemens von Alexandrien, Ambrosius, Augustinus, Bernhard, Thomas von Aquino, Thomas a Kempis und Alphons von Liguori. Hier wird uns vielfach der Werdegang dieser Männer gleichsam als lebensvolles Sittenbeispiel vor Augen gestellt; ihre Hauptwerke für Moralfragen werden namhaft gemacht und im Auszug oder teilweise in auserlesenen Zitaten wiedergegeben. Die Charakteristik der Methoden der Moralbehandlung durch diese Männer ist durchaus zutreffend; vielleicht daß bei Erörterung des Probabilismus der Kernpunkt des Problems noch schärfer heraus-

[1] Thomas sagt 1. 2. q. 109 a. 1: „Mag eine körperliche oder geistige Natur noch so vollkommen sein, sie kann nicht in Tätigkeit übergehen, wenn sie nicht von Gott bewegt wird. Diese Bewegung erfolgt indessen nach dem Plane seiner Vorsehung.“

gestellt werden könnte. Verlangt wird immer ein sicheres Gewissen auf Grund des Prinzipes: lex dubia non obligat (p. 101 f.).

In formeller Beziehung wäre es vielleicht doch angezeigt, bei den einzelnen Zitaten aus einer Reihe namhafter Autoren den Fundort genau anzugeben; die Zitate selbst stellen eine prächtige Auslese dar. Die Werke, die außerdem benützt wurden, sind eingangs angeführt.

Was der Verfasser im Vorwort bescheiden angedeutet, „daß die Ausführungen vielleicht geeignet sind, in weiteren Kreisen manche Vorurteile zu zerstreuen, Mißverständnisse zu heben und Liebe zu wecken", das vermögen diese gediegenen, inhaltsreichen Vorträge gewiß zu leisten. Sie werden aber nicht bloß den Laienkreisen zugute kommen, sondern auch dem Geistlichen für seine Lehrtätigkeit Anregung und dem Theologen eine bequeme Übersicht über die beim Studium ohnehin zu wenig berücksichtigte Geschichte der Moral bieten.

Wien. *P. Dr. C. J. Jellouschek O. S. B.*

DOKUMENTE

ACTA BENEDICTI PP. XV

EPISTOLAE

I

AD R. P. ALEXIUM MARIAM LÉPICIER, ORDINIS SERVORUM B. M. V. PRIOREM GENERALEM, EIUS TRACTATUM THEOLOGICUM DE SANCTISSIMA EUCHARISTIA DILAUDANS

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem. — Probe Nos quidem cognovimus qua tu et diligentia et sanae doctrinae copia et quanta cum alumnorum utilitate ac doctorum hominum comprobatione sacram theologiam in urbaniano collegio „Propaganda fidei“ multos annos tradideris. Quod erudiendae iuventutis studium ne tum intermitteres cum omni tuo Ordini praefectus, recte instituisti, conscribendis de universa theologia libris, alumnis sacrorum longe plurimis esse adiumento. Huius incepti ac laboris tui fructus cum iam non pauca edideris volumina, in quibus ea quae ad dogmata pertinent et accurate et copiose exponis, tum libenter te videmus in altera theologiae parte, quae de Ecclesiae sacramentis est, nunc scribendo versari. Sunt enim in manibus tua scripta, quae nuper a te muneri accepimus, de Eucharistia et Sacramento et Sacrificio. Qua in re illud in primum Nobis probatur te, quemadmodum de dogmatis, pro tua in Dei Parentem pietate, a Mariologia, quod est theologiae tamquam summarium, ita de sacramentis a tractatione Eucharistiae, quod est sacramentorum maximum et christianae fidei quasi centrum atque id unde potissimum Ecclesia viget, scribendi initium sumpsisse. Sed nihil ea qua hic, sicut in ceteris de theologia libris, uteris ratione ac via probabilius. Auctorem enim religiosissime sequeris Aquinatem, qui cum in quovis argumento tractando praeclarus exstitit, tum in hoc plane

mirabilis: atque eum ita sequeris interpretando praesertim in Summa Theologica, ut ipsius doctrinam eodem rerum ordine explices. Quo autem tractatio plenior sit atque uberior, ad Summam illustrandam ex aliis eius operibus itemque ex Sanctis Patribus optimisque recentioris etiam memoriae scriptoribus quaesitos locos adhibes. Accedit quod dulcedine quadam pietatis totum opus perfunditur, quo fit ut dum illuminatur mens, animus moveatur. Vehementer igitur tibi gratulamur, quod Nostris et decessorum Nostrorum praescriptionibus de studiis clericorum tam bene es tamque utiliter obsecutus: non semel enim in sacra theologia tradenda ipsos adiri Thomae fontes Nos quoque ediximus oportere. Tu vero, dilecte Fili, qua consuevisti alacritate et industria ad ea quae reliqua sunt contende, sacrae quidem iuventuti optime serviens, tibique ubertatem parans divinorum munerum. Quorum auspicem ac benevolentiae Nostrae testem, apostolicam benedictionem tibi, dilecte Fili, peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud sanctum Petrum die X mensis ianuarii MCMXVII, Pontificatus Nostri anno tertio.

BENEDICTUS PP. XV

(Acta Apostolicae Sedis IX, 1 Martii 1917, p. 101—102)

II

AD R. P. D. IACOBUM SINIBALDI, EPISCOPUM TIT. TIBERIENSEM, CONGREGATIONIS SEMINARIIS ET UNIVERSITATIBUS STUDIORUM PRAEPOSITAE SECRETARIUM: EIUS OPUS „ELEMENTOS DE PHILOSOPHIA“ LAUDIBUS PROSEQUITUR

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. — Diuturnae munus disciplinae laborisque multo diuturnioris, tuum de Elementis Philosophiae librum accepimus perlibenter, quarto nuper editum in lucem; qui quidem quum primum apparuisset, novimus quibus eum laudibus docti et sapientes viri sint prosecuti. Atque his laudibus magnum pondus accessit, ut meminimus, ex eis litteris, quas decessor Noster illustris, Leo XIII fel. rec. in commendationem operis tui dedit ad Episcopum Conimbricensem. Sane ei Pontifici, cui nulla fuit antiquior cura, quam ut Thomam Aquinatem apud scholas catholicas in

praecipuum honorem restitueret, quum ex eius voluntate magisterium philosophiae in Conimbricensi Seminario tibi, utpote ad sapientiam Doctoris Angelici egregie exculto, esset demandatum, debuit pergratum accidere ut optimum, quod de te fecisset, iudicium tam bene re ipsa confirmaretur. Etenim haec duo volumina vehementer probari videmus intelligentibus tum sincerae doctrinae copia, de Thomae hausta vel derivata fontibus, tum valida contra multiplices errores defensione veri, tum lucido rerum ordine scribendique perspicuitate. Quod postremum licet coniicere quanto constiterit tibi, qui quum Lusitane prorsus nescires, tamen assidua contentione id egeris, ut eam linguam ad quamlibet philosophiae subtilitatem inflecteres. Nec vero satis hic habes principia Thomistica usitatis in Schola illustrare tuerique rationibus; convincis praeterea nihil certi ex disciplinis naturalibus afferri quod cum iis non congruat. Itaque opus confecisti quod omnibus numeris in suo genere absolutum videtur, in primisque accomodatum clericis qui se ad ineundum sacrae theologiae studium comparant. Profecto qua parte tuus liber res divinas attingit, id spirat pietatis caritatisque ut mirum non sit, quod audimus, huius disciplinae alumnos, quorum manibus sit versatus, ex eo diligere et amare Iesum Dominum didicisse, eundemque et in Lusitania et per Brasiliam saluti animarum utilem fuisse. Quare gratulamur tibi ex animo, venerabilis Frater, et Sacratissimo Cordi Iesu, cui debentur suscepti a te in eius gloriam laboris tam uberes fructus, gratiam tecum agimus, suisque te pergat, precamur, donis augere. Quorum auspicem et singularis benevolentiae Nostrae testem, tibi tuisque apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XV mensis februarii MCMXVII, Pontificatus Nostri anno tertio.

BENEDICTUS PP. XV

(Acta Apostolicae Sedis IX, 1 Martii 1917, p. 107—108)

KOMMENTATOREN ZUR *SUMMA THEOLOGIAE* DES HL. THOMAS VON AQUIN

Gesammelt von Dr. ANTON MICHELITSCH

(Fortsetzung aus III, 260—291)

107 **Agostini*, Augustinus, SJ (s. XVI), In primam Summae D. Thomae. Romae 1583. Bibl. in Karlsruhe.

Sommervogel I, 69, A.

108 *Agostini*, Jos., SJ (1573—1643, aus Palermo, Prof. d. Philos. in Rom, der Theol. in Lyon, Avignon, Palermo), Commentarii in primam partem Summae S. Thomae. T. I (q. 1—13); T. II (q. 14—27), addito duplici tractatu de Trinitate, et de Angelis. Panormi, ex typographia collegii SJ, 1639, 1643, fol. (615, 623 pp.). I, 72, 2. *KlHl* I, 81 f.

109 *Aguilar*, Jos. de, SJ (1652—1708, aus Lima, Prof. in St. Paul in Lima, Rektor in Charcas u. St. Martin in Lima, † auf der Reise nach Rom in Panama), Tractationes posthumae in primam partem Divi Thomae. Cordubae (Tucuman), in collegio Assumptionis SJ, 1731. 4°, 5 voll. (483, 403, 476, 480, 312 pp.). I, 85, 3; cf. VI, 522, 1. *Hurter* IV², 670. *KlHl* I, 86.

Alamannus, v. Allemannus, n. 114.

Albelda (Alvelda), Ioannes Gonzalez, OP, v. Gonzalez, n. 149.

110 *Albertini*, Franciscus, Catanzariensis (abbas, postea Jesuita, † 1619), Corollaria seu quaestiones theologicae ex principiis philosophicis complexis (praecipue in S. th. I et III). (Tom. I.) Neapoli, apud Tarquinium Longium, 1606, fol. Lugd., Hor. Cardon, 1610, fol. (10 ff., 380 pp., 20 ff.).

Corollaria . . de Trinitate, incarnatione Verbi, et de Eucharistia etc. ex principiis philosophicis incomplexis, seu praedicamentis substantiae, quantitatis, ubi, et Ad aliquid, iuxta irrefragabilem doctrinam philosophicam et theologicam S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Tom. II. Lugd., Hor. Cardon, 1616 (8 ff., 475 pp., 16 ff.).

Corollaria . . Lugduni, 1629, fol., 2 voll.

I, 127, 2. Cf. *Hurter* III³, 375 (ungenau).

111 *Albitz* (Aluiz), Mart. de, OSA (antea SJ, prof. Complutensis famae celebris, † 1633), De altissima scientia, inscrutabili voluntate, <in> investigabili praedestinatione ac ineffabili Trinitate, Tractatus tres in I. partem S. Thomae . .

Compluti 1632, fol. *Ossinger* 27, 28. *Hurter* III³, 671. *Antonio* II, 91. *KlHl* I, 168. Br. M. 3805. f. 1.

12 **Alciati*, Ter., SJ (1620), In primam et secundam D. Thomae, 1620—1621. I, 147, A.

13 *Aldrete* (Alderete, Aldretus), Bernardus de, SJ († 1657), Commentarii in primam D. Thomae de visione et scientia Dei. Lugduni, H. Boissat et G. Remeus, 1662. 2 t. fol. (654, 554 pp.). I, 150, 2. *Hurter* III³, 922. — V. n. 385 c.

14 **Allemannus* (Alamannus), Basilius, SJ (1612, 1613). 1. In primam partem divi Thomae, de angelis. (Mediolani.) Engelberg 285, f. 1—114. — 2. In primam secundae divi Thomae, de actibus humanis. (Mediolani 1613.) Engelberg 286, f. 1—72. — V. n. 385 a.

Aluiz, v. Albitz, n. 111.

Alvelda, v. Gonzalez, n. 149.

15 **Amrhyn*, Beatus, SJ (1655—1731, prof. Ingolstadt. 1667—1669), Quaestiones (in Thomam Aquinatem) de deo trino et uno, de angelis, de actibus humanis; de sacramentis. München, Hofb. 4898 d, e (728, 673 pp.). — Eiusdem tractatus de virtute et sacramento poenitentiae; de deo uno et trino; de angelis, de actibus humanis; de peccatis. — Ebenda 4899 a, b, c, d (355, 341, 335, 339 pp.).

Theologia scholastica secundum Thomae Aquinatis Summam tradita a Christophoro *Rassler*, Xav. *Amrhyn*, Georgio *Prugger*, excepta a Joh. Reymann, SJ. München, Hofb. 9248—9254. 4°, a. 1696 (992 ff.). *Sommervogel* I, 308, A.

16 Cf. *Annat* (Annatus) Franc., SJ (1590—1670), Scientia media contra novos eius impugnatores defensa. Hoc est contra Guillelmum *Tuissium* Calvinistam. Auctorem anonymum libri de ordine, etc. Theologum Collegii Salmanticensis; *Ioannem a s. Thoma*. Tolosae, apud Franc. Boude, 1645. 4° (599 pp.). ²Par., apud Seb. Cramoisy, 1662. 8° (817 pp.). Inter opuscula theol., t. I. Par., 1666. I, 399, 3; 408, 29.

Zensur der Fakultät Toulouse gegen Annats Buch, vom 1. Mai 1645. — Scientia media ad examen revocata. Per Germanum Philalethen Eupistinum = Carolum de Assumptione (Carolum de Brias), O. Carm. Duaci ex typographia Ioannis Patté, 1670. I, 399, 3. *Werner* III, 446. *Serry*³ I, 14; III, 8; 44; IV, 19.

16 a **Antonius* Ioannes, Peltanus (Pelta prope Leodium, prof. phil. et theol. Antverp., † 1606), Commentarius in Summam S. Thomae. *Andreae*, bibl. Belg. *Jöcher* I, 458. — Cf. n. 188.

117 *Aranda*, Philippus de SJ (1642—1695). 1. In I. partem, de Deo sciente, praedestinante et auxiliante seu schola scientiae mediae . . . Caesaraugustae 1693, fol. (Br. M. 3845. aaa). — 2. In 1 II s. Thomae de homine moraliter et supernaturaliter operante... Ibid., 1694, fol. — 3. De divini Verbi incarnatione et redemptione generis humani. Ibid., 1691. I, 502, 5—7. *Hurter* IV³, 368, 369. *Vacant* I, 1729. *KlHl* I, 310.

117a *Arriaga*, Rod. de, SJ, v. n. 5.

118 *Arrubal*, Petrus de, SJ (1559—1608, Prof. d. Theol. in Alcala, Salamanca, Rom, Verteidiger der molinistischen Gnadenlehre in der Congregatio de auxiliis). 1. Commentarii ac disputationes in primam partem D. Thomae. Matriti 1619, 1622, fol. 2 voll. (527, 328 et 172 pp). Coloniae 1630, fol. (396, 348 pp.). — 2. Sermones habiti in Congregatione de auxiliis, apud Livinum de *Meyer*, Hist. controv. de gratiae auxiliis, p. 376, 379, 381, 384, 388, 391, 395 . . . I, 588, 1, 2. *Hurter* III³, 393. *KL* I, 1446. *KlHl* I, 357. *Werner*, Der hl. Thomas von Aquino. Dritter Band. Geschichte des Thomismus (1859), 400, 417, 419. *Antonio* II, 172.

118a **Aviles*, P. de, SJ, v. n. 6.

119 *Azor*, Ioannes, Lorcitanus, SJ (Prof. d. Philos. in Plasencia, Alcala, Rom, † 1603, Thomist). 1. *Commentarii in I. partem S. Thomae, 1 vol. — 2. *In 1 II, 4 voll. Bibl. Alcala. — 3. *R. P. Ioannis Azor in III Partem in q. 84 et sequentes. De Poenitentia. 4°. Bibl. in Loyola. Cf. „Institutiones morales". — 4. *Tractatus de fide, spe, caritate; et alia opuscula. Bibl. in Alcala. — 5. Institutiones morales . . . 3 partes. Romae 1600, 1606, 1611. fol. 3 t.

Inter multas editiones exstat editio Brixiae 1617, fol. 3 t. I, 738—740, 1. Graz UB. III 10. 148.

In „Institutionibus moralibus" Azor *Molinae* sententiam de concursu simultaneo impugnat et praemotionem physicam aperte docet.

L. 1 c. 21 (Brixiae 1617, t. I, p. 76) reicit exemplum Molinae de duobus, qui simul navem trahunt. *L. c.* p. 77 citat S. th. I q. 105 a 5 de creatione, conservatione, applicatione omnium rerum per Deum. „Quibusdam *difficilis* admodum videtur haec S. Thomae sententia, videlicet quod Deus moveat et applicet ad faciendum causas a se creatas." Citat exemplum Molinae de igne (p. 78). „Caeterum mihi videtur *verissima* S. THOMAE sententia . . . Causae igitur secundae a Deo ipso moventur et applicantur ad suas func-

tiones et opera, quoniam Deus in ipsis motionem imprimit. Et ideo movendo facit, ut causa secunda faciat, quoniam vult, decernit ac movet, ut faciat. Et hoc est, quod dixit S. THOMAS, movet et applicat causas secundas ad agendum."

L. 4 c. 22, p. 383 testatur Azor, *paucos* sententiae Molinisticae asseclas suo tempore fuisse:

„. . . quidam *pauci*[1] *iuniores* theologi primam (sententiam, scil. Molinisticam) tuentur, ut liberi arbitrii vim et facultatem in agendo liberam defendant. Sed fortassis, ut voluntatem nostram *liberam* faciant, faciunt *sacrilegam*[2], dum negant, Deum libera nostra opera praefinire" (p. 384). „Prima item opinio nescio quid bonis operibus, ac potissimum gratiae divinae, et *Deo omnipotenti* derogare videtur..." I, 738—41, 1, C, D. *Hurter* III³, 590. *KL* I, 1775. *KlHl* I, 437.

Azor war Mitverfasser der *Ratio studiorum SJ.* I, 741, 2.

0 **Bacon* vel *Southwell,* Thomas, SJ (1592—1637, 12 Jahre Prof. d. Theol. in Löwen und Lüttich). 1. Tomus I in I. partem S. Thomae. — 2. Quaestio LX. S. Thomae de sacramento in genere. Authore R. P. Thoma Southwello. 4⁰ (423 pp.). *Des.* Finis materiae de baptismo. Lüttich UB. I, 755, A, B. — Cf. *Hurter* III³, 749.

0a **Bagnuolo,* Ioannes Chrys. de, OP (1547), Commentarii in Summam sancti Thomae de Aquino. *QE* II, 131.

1 ***Bañez,*** Dominicus, OP (geb. 1528, † 21. Oktober 1604, Schüler des Melchior *Canus* und der beiden *Soto,* Mitschüler des Bartholomäus *Medina,* seit 1579 Prof. d. Theol. in Salamanca, Beichtvater der hl. Theresia, Gegner Molinas SJ).

1. Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris, duobus tomis. T. I, q. 1—64. T. II, q. 65 sq. Salmanticae, in Stephaniana domo, 1584, 1588, fol. 2 t. *QE* II, 352, 353.

2. Scholastica commentaria in 2 II Angelici doctoris, quibus quae ad fidem spem et charitatem spectant, clarissime explicantur, usque ad 46. quaestionem (t. I).

Scholastica commentaria . . . a q. 57—78 de iure et iustitia decisiones (t. II). Salmanticae, ibidem, 1584, 1594, fol.

---

[1] „Nonnulli", sagt *Pereyra,* n. 189.

[2] ut S. Augustinus (De civ. Dei V, 9, 2) de Cicerone dixerat: „ut faceret homines liberos, fecit sacrilegos".

Commentarii in I. partem et in 2 II (4 tomi) prodierunt simul Ven. 1585, 1591, 1595, 1602, 1604. Duaci 1614, 1615. *Hurter* III³, 389—391. *Morgott* im *KL* I, 1948 bis 1965. *KlHl* I, 471.

3. *Commentarii in III. partem et in Supplementum. Die *Hs* fand *Antonio* (I, 327) in einem Katalog einer römischen Bibliothek *(Altemps)* verzeichnet. *KL l. c.* 1950.

Die fehlenden Teile von Bañez werden durch *Medinas* Werke zu einem Gesamtkommentar ergänzt. *l. c.* 1950.

Darstellung des thomistischen Systems, *l. c.* 1952—1965.

Im Kommentar zur I. pars (q. 19, a. 8: *Dummermuth* 1, 241—243) lehrt Bañez die *aktive* Modifizierung aller geschöpflichen Ursachen durch Gott — was die Molinisten beim freien Willen leugnen —, gibt aber die allgemein zugestandene *passive* Modifikation des göttlichen Einflusses in den Geschöpfen gleichfalls zu. Bañez sagt u. a. *l. c.*:

„. . . divina voluntas omnia modificat, dum causa est universalissima et efficacissima cuiuslibet rei . . . immediatus concursus divinae voluntatis . . . ut est *actio*, impossibile est, quod modificetur ab aliquo inferiori . . . — . . . etiam primum mobile, quatenus modificabilis est eius concursus ad effectum specialem generationis . . ., pendet in genere causae *materialis* a causa particulari et a dispositionibus eius . . .“

Mit dieser Lehre steht Bañez vollständig auf dem Boden der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas an verschiedenen Stellen. Die *aktive* Modifizierung alles Geschöpflichen durch Gott lehrt Thomas u. a.: *a)* im *Metaphysikkommentar,* li. VI, le. 3. — *b)* in den *Quaestiones disputatae:* De ver. q. 8, a. 12; q. 23, a. 5. — De pot. q. 3, a. 4. — *c)* in den *Quodlibeta,* XI, q. 3, a. 3. — *d)* in *Sentenzenkommentar*: I, d. 3, q. 2, a. 3 ad 3; III, d. 23, q. 3, a. 1 quaestiuncula 1. — *e)* in der *Theologischen Summe*: I, q. 19, a. 8. *„. . . omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis.“* (III, d. 23, q. 3, a. 1, qu. 1). Selbst der freieste Akt, die *Zustimmung,* ist nach Thomas in letzter Linie ein Werk Gottes, wenn auch zunächst des freien Willens:

„Deus movet omnia secundum modum uniuscuiusque . . . Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio ad iustitiam absque motu liberi arbitrii: sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae *acceptandum.*“

Die *passive* Modifikation des göttlichen Einflusses — unbeschadet dessen im Vorhergehenden gelehrter unfehlbarer Wirkung — nimmt auch Thomas überall an, z. B. 1 II, q. 10, a. 4; q. 113, a. 3. — De malo q. 6 art. un., in corp. et ad 3.

„Deus omnia movet secundum rationem mobilium . . .“ (De malo, l. c.). *Dummermuth* 1, 244—246.

Bañez zeigte Molinas *Concordia* bei der spanischen Inquisition an und erklärte einige Sätze derselben als pelagianisch. Umgekehrt bezeichnete Molina Bañez' Lehre als kalvinisch. Beide Teile verteidigten ihre Lehre schriftlich. Bañez und andere sieben Dominikaner schrieben, jeder einzeln, eine Verteidigungsschrift, die sie dem Vorsitzenden der Inquisition überreichten. Dieser befahl, aus den acht Schriften eine zu bilden. Dieser Aufgabe entsprachen *Bañez,* Petrus de *Herrera* und Didacus *Alvarez* in vier Monaten und überreichten die Gesamtschrift, welche folgenden Titel trug:

4. *Apologia Fratrum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum, adversus novas quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati, theologi de societate Iesu, quas defendit in suo libro, cui titulum inscripsit: ‚Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc.', et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores, de eadem societate. Matriti, die XX. novemb. MDXCV.

Siehe unten, unter: *Akten zur *Congregatio de auxilis.*
Die *Gegenschrift von *Cobos* SJ s. *Akten . . .

Die Apologie wurde von Didacus *Alvarez* überreicht. Unterschrieben sind außer den drei genannten noch 22 Theologieprofessoren und Magistri. — Als Anhang war beigefügt:

5. *De intrinseca divinae gratiae efficacia: Libellus etiam supplex, quo totius apologiae summa paucis exponitur. *QE* II, 353. *Werner* III, 390 f., 394 f., 410 f., 424, 448, 676. — *Serry*[3], I, 1; 13; 21; 22; V, 3, 1.

Das war der Anfang der Gnadenstreitigkeiten, von denen man mit *QE* II, 353, auch heute noch sagen kann: „et nondum finis".

1a **Barbavarii* Ambrosii, OP (s. XVI), In I[am] partem primae S. Thomae. (Olim V. Pinelli). Mediolani, bibl. Ambros. D. inf., 380.

1b **Bavosi,* Alph., Can. reg. S. Salvatoris, Bononiensis († 1628, theol. lector, Congreg. suae praepositus generalis 1616), Expositio in primam partem D. Thomae. *Tit.* „Exactiss[a]. expositio in p[am]. partem Angelici doctoris D. Thomae Aquinatis per R. D. Alfonsum Bauosium Bono. tradita anno D. M. d. I. X. X. X. X. IJ. die 3 aprilis." *Inc.* „Expositurus iuuenes dilectissimi." Rom, bibl. Angelica 1024 (R. 7. 5.) ch. in 4°, 273×192 *mm,* 240 et 197 *pp.*, s. XVI, madore inquinatus, p. 1—236.

Mazzuchellius, Gli scrittori d'Italia, vol. II, part. II, Brixiae 1758, p. 561 hanc *ms.* commemorat. Nicht bei *Ossinger* und *Hurter* III[3], 463, 696.

122 *Becanus* (Verbeeck, van der Beeck), Mart., SJ (prof. theol. Herbipoli, Moguntii, Viennae, ibidem † 1624). 1. Disputatio theologica ex S. Thomae prima parte. Wirceb. 1599. ... de praedestinatione. Mogunt. 1602. Opera (1634), p. 2. ... de officiis angelorum. Mogunt. 1603. Opera, p. 72. ... an Deus sit auctor peccati contra Calvinistas. Mogunt. 1604. Opera, p. 23. I, 1091, 1—4.

2. Tractatus de Deo et attributis divinis ... Moguntiae, 1611, 8° (349 pp.). Ibid. 1620, 8° (326 pp.). I, 1099, 29. Opera omnia. Moguntiae, 1630, 1631. fol. 2 t. I, 1096 *s*, 25. *Hurter* III³, 720—723. *KL* II, 161, 162. *KlHl* I, 532.

De Deo c. 18 n. 14 *s*. (Opp. 1630, t. I, p. 87) Becanus ita loquitur de influxu Dei in creaturas, quae verba citat Card. *Mazzella* SJ, De gratia Christi, Disp. 1 a. 7 n. 202, utrumque *Dummermuth* 1, 734, 735:

„14. Concursus Dei", inquit Becanus, „cum causis secundis in genere causae efficientis, tribus modis intelligi et explicari potest. Primo, ut Deus ideo dicatur concurrere cum causis secundis, quia dat illis naturalem vim agendi, et eam conservat. Secundo, quia *movet et applicat illas ad agendum*, sicut faber movet et applicat securim ad scindendum. Tertio, quia influit in actionem et effectum illarum. Est autem magnum discrimen inter hos tres modos. Nam primus nihil aliud tribuit Deo, nisi conservationem causarum secundarum. Secundus praeter conservationem tribuit etiam actionem quandam, qua *movet et applicat* causas secundas ad agendum; ita ut actio illa sit distincta ab actione causae secundae: sicut actio, qua faber movet et applicat securim ad agendum, distincta est ab actione securis, qua scindit lignum. Tertius modus, praeter conversationem, tribuit illi etiam actionem quandam, non tamen distinctam ab actione causae secundae, sed plane eandem, ita ut Deus dicatur concurrere cum causa secunda, non quia movet illam ad agendum, sed quia simul cum causa secunda ad eandem actionem et eundem effectum concurrit."

„15. Nunc quaestio est, in quo istorum modorum proprie consistat concursus Dei? Authores discrepant. *Durandus* putat, solum primum sufficere, nec alium admittit. Alii volunt addendum esse secundum, ut D. *Th.(omas), Capreolus, Ferrariensis.* Alii tertium, non secundum, ut plerique[1] recentiores. Et hoc probabilius est, ut deinceps explicabo ..."

[1] *Asor* (n. 119) paucos iuniores theologos fuisse testatur.

Mazzella post verba Becani n. 14 loco n. 15 sic dicit:

„Primum concursum, qui mediatus dicitur, solus Durandus, quod sciam, docuit. Alterum, qui concursus praevius vocatur, tenent *Thomistae*; qui propterea admittunt praedeterminationem physicam. Tertium denique, qui est concursus concomitans, seu simultaneus, theologi nostri communiter docent."

Sententiam ergo, quam vocat Becanus *S. Thomae,* Capreoli, Ferrariensis, vocat Mazzella sententiam *Thomistarum.* Ergo Thomistae, concluderes ex hoc, nihil aliud docent, ac docuit S. Thomas.

Deinde Becanus ponit tres conclusiones; secunda est contra doctrinam *S. Thomae,* Capreoli, Ferrariensis (n. 15):

„17. Secunda conclusio. Concursus Dei cum causis secundis non consistit in eo, quod Deus moveat et applicet causam secundam ad agendum, idque per actionem quandam distinctam et praeviam. Probatur 1. quia quando ignis proximus est materiae combustibili, non opus est, ut excitetur aliqua actione praevia ad calefaciendum; et tamen opus est, ut Deus concurrat cum igne ad calefaciendum: Ergo concursus Dei non consistit in actione illa praevia. 2. quia illa motio praevia vel requiritur in omnibus nostris actionibus, vel in aliquibus tantum. Si in omnibus; ergo Deus movet et excitat nos ad actiones malas, quod est falsum. Si in aliquibus tantum, ergo possumus aliquid agere sine concursu Dei, quod etiam falsum est."

Ex hoc apparet, Becanum impugnare motionem praeviam *determinantem,* et hanc esse doctrinam *S. Thomae,* Capreoli, Ferrariensis.

Ad Becani argumentum respondet *S. Thomas,* S. th. 1 II, q. 79, a. 2, actum peccati, cum sit ens, necessario esse a Deo, defectum peccati autem a creatura. Similiter, De malo q. 3, a. 2, actum peccati, in quantum sit actus, esse a Deo, non autem peccatum ut tale. — Respondet *Capreolus* II dist. 25, q. 1, a. 3, ad 4, Deum in actu peccati causare in voluntate creata perfectam rectitudinem in comparatione ad se, non autem in comparatione ad voluntatem creatam. — Respondet *Ferrariensis* III cg. 89. ad 3, Deum dare volitioni, quae est peccatum, „perfectam bonitatem, quae nata est sibi convenire secundum suam entitatem absolutam, et in ordine ad Deum, non autem illam, quae nata est sibi convenire, in quantum ab humana voluntate procedit."

Ultimo exponit Becanus differentiam inter suam et S. Thomae sententiam:

„20. . . . Atque hinc patet discrimen inter nostram et aliorum (S. Thomae, Capreoli, Ferrariensis, n. 15) sententiam. Nam alii (S. Thomas etc.) excepto Durando, volunt concursum Dei esse influxum Dei in causam secundam; nos contra esse influxum Dei, non in causam secundam,

sed in actionem et effectum causae secundae. Deinde illi (S. Thomas etc.) volunt, concursum Dei esse priorem actione causae secundae, quia per illum concursum movetur et applicatur causa secunda ad agendum. Nos dicimus, concursum Dei et causae secundae esse simul, quia est unica numero actio, quae a duabus causis immediate procedit. Neque Deus prius natura agit, quam causa secunda, sed simul. Ratio est, quia quando duo a se mutuo dependent, tunc alterum non est altero prius, ut patet in duobus correlativis: sed concursus Dei et concursus causae secundae a se mutuo dependent, quia alter sine altero nihil potest efficere: Ergo alter non est altero prior."

123 **Bellarminus*, Rob., SJ, Card. (1452—1621). 1. *Annotationes in 1am S. Thomae. — 2. *In 2am 2ae, 1570—74. I, 1252, D. — 3. *Commentarii in Summam (P). — Cf. Rhapsodiae in D. Thomam. *Hurter* III³, 678—695. *KL* II, 285 bis 293. *KlHl* I, 554. *Werner* III, 428 f. *Serry*³, I, 16; II, 1. *Meyer* Liv., II, 19; 20; VI, 19; 20. *Lemos*, Acta, p. 1151, 1154 *s.*

123a **Benedictus Henricus*, O. Carm. (1590), Theologica in Sanctum Thomam commentaria. *Antonio* I, 211.

124 *Berthier*, Ab. M. S, 1. De Deo uno et trino. Commentarius in primam partem S. Thomae. 8⁰. 2 voll. — 2. De Verbo incarnato. Commentarius in tertiam partem S. Thomae. 8⁰. — Cat. Giac. Marietti, Torino, 1899—1900.

124a **Billot*, L., SJ, Card., De Deo uno et trino. Comm. in I. partem S. Thomae. 1893 sq. 8⁰. (Br. M. 4223. cc.) — 1895. 8⁰. (Br. M. 4223. c. 16.) ³Romae 1897. ⁴Romae 1902.

124b *Billuart*, Ren., OP, v. n. 8.

124c *Bisschop*, Humbert., OP, Thomistes et Molinistes. Réplique a la „Courte Réponse" du R. P. *Frins* SJ au livre de R. P. *Dummermuth* OP „Defensio doctrinae S. Thomae Aq.". Paris, Bureaux de la *Revue Thomiste* (1896). 8⁰ (58 pp.).

Dummermuth n. 15 a, 2. Frins n. 143 a.

125 *Brias* (Bryas), Carolus de, vel Carolus ab Assumptione, O. Carm. (prior Duaci, pseud. Philalethes Eupistinus, † 1686, ex Molinismo ad Thomismum conversus). 1. Scientia media ad examen revocata. Duaci, 1670, 8⁰ (12, 414 pp.) — Gegen *Annat.* SJ (n. 116). *Sommervogel* III, 906. — 2. Thomistarum triumphus, i. e. ss. Augustini et Thomae, gemini ecclesiae solis, summa concordia. 1. De scientia media. 2. De natura pura, seu

duplici Dei amore. 3. De libertate. 4. De contritione. 5. De probabilitate . . . almae Soc. Iesu professoribus dedicata. Tom. I. . . Ed. II., multis additionibus illustrata et refutationibus iunioris Molinistae corroborata . . . Duaci 1672, 4° (332 pp.). — Tom. II. . . Ed. II., . . . cum brevi refutatione Extracti Molinistici Iosephi *de Vita* (OP, † 1677, *QE* II, 670—673). Duaci, 1673 (429 pp.).

De Vita, n. 137 a.

Thomistarum triumphus in perpetuum firmatus, i. e. ss. Augustini et Thomae inconcussa concordia. I. De scientia media . . adversus iniustam recentis Molinistae defensionem R. P. *Fourmestraux* Iesuitae († 1683) per germanum Phil. Eupistinum. — Iungitur huic praeclara et solida *de physica praedeterminatione* disputatio theologi lovaniensis, ex triumpho thomistarum nervose deducta. Duaci 1674, 4° (312, 35 pp.), quae seorsim prodierat Bruxellis 1673.

Gleichsam eine Fortsetzung dieses Werkes ist:

3. Funiculus triplex[1], quo necessitas angelici luminis D. Thomae ad veram S. Augustini intelligentiam insolubiliter stringitur adversus Baium, Molinam et Iansenium. Cameraci 1675, 4°. *Hurter* IV³, 325, 326. *Sommervogel* III, 906, 907.

De Vita n. 137 a. Fourmestraux n. 142 c.

26 *Bubalus* de Cancellariis (De Bubalis. Del Bufalo de' Cancellieri) Steph., SJ († Romae 1634), Commentationes Angelicae, in universam Angelici Doctoris tractationem de angelis, quae est in prima divini operis parte . . Lugd. 1622. II, 310, 311, 2. *Hurter* III³, 654.

26a *Büttner*, Sigismundus, OSA (1734). 1. Tractatus de promotione physica. — 2. Tractatus contra scientiam mediam. *Ossinger* 172.

27 *Buonpensiere*, Fr. H., OP. 1. Commentaria in I. partem S. th. . . a q. 1—22 (De Deo uno). Ratisb., Romae etc. Pustet, 1902. 8° (XVI, 975 pp.) — 2. Commentaria in III. partem . . ., q. 66, 72, 73—82. De baptismo, confirmatione, eucharistia. Romae 1899 (lithographiert).

Durch Einfachheit und Klarheit ausgezeichnet. Die ältere thomistische Literatur ist gründlich und sehr zweckmäßig verwertet, die Auffassung der großen Kommentatoren, besonders Cajetans und Bañez' fleißig berücksichtigt. Auch die nach den heutigen Bedürfnissen not-

[1] Einen anderen *Funiculus triplex* schrieb vielleicht *Erkens* OSB (n. 138 a, 2).

wendigen Ergänzungen sind vorhanden. Druck etwas klein. Laur. *Zeller* OSB. im Jahrbuch für Philos. u. spek. Theol. *(Commer)* 16 (1902) 496—499.

127 a **Burghaber*, Adamus, SJ et *Molitor*, Isaias, SJ (professores Lucernae 1648–50), In Summam divi Thomae. Engelberg 630—634.

Burhaber (sic), Adamus, SJ (1649), Commentarius in summam s. Thomae. Engelberg 873. Cf. VIII, 1948, A.

**Busaeus*, v. Leo, n. 165.

128 **Buscher*, Maximilianus, SJ (Moguntiae, 1629). 1. Disputationes in primam partem Thomae Aquinatis, de Deo uno et trino, dictante R. P. Maximiliano *Buscher*. ‚Theologia, seu sacra de Deo divinisque rebus doctrina . . — . . quanquam in moralibus, malum, peccatum et culpa soleant pro eodem accipi.' — *In calce:* ‚Caetera quae hic tractat D. Thomas usque ad quaest. 71, supponuntur, tum tractata in Philosophia vel de passionibus animae de habitibus in genere, de virtutibus moralibus acquisitis tum tractanda alibi commodius; vel de virtutibus moralibus infusis et habitibus supernaturalibus donis, beatitudinibus et fructibus Spiritus sancti. Itaque iis omissis pergemur (*sic*) ad quaest. 71, ubi D. Thomas incipit agere de peccatis; anno 1629 29 Sept. die patris Suarey depositioni sacra, profess. R. P. Maximiliano *Buscher*.'

Oxford, Bodl. Laud. misc. 53 (206 ff.).

2. Eiusdem ‚Prima pars theologiae scholasticae angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis de Deo, ut creator est maxime Angelorum'.

3. Eiusdem ‚Prima secundae eiusdem de ultimo fine seu beatitudine hominis et actibus humanis . . .' ‚Moguntiae anno 1629, 3 priores datae a reverendo patre Maximiliano . .' *Inc.* ‚De Deo, et (ut?) creator est maxime Angelorum.' *In calce partis II.* ‚25 Sept. A. 1629, die obitus Francisci Suarez'.

Oxford, Bodl. Laud. misc. 54.

128 a **Cabreiro*, Franciscus, O. Cist. (1609, Lusitanus, Cisterciensium sodalis in Alcobazae monasterio, Dr. theol. et prof. in Conimbricensi academia), Commentaria doctissima in universam Sancti Thomae Summam. In monasterio Alcobaziensi. *Antonio* I, 411.

128 b *Caietanus*, Thomas de Vio, OP, v. n. 9.

Canninus, Paulus Maria, OP († 1716), Disputationes theologicae in primam partem S. Thomae. Fol., 3 t. T. I. Romae, Komarek, 1709. T. II, ibid., id., 1713. T. III. Romae, Dom. Ant. Hercules, 1717. *QE* II, 973. *Hurter* IV³, 681.

**Cano* (Canus), Melchior, OP (c. 1505—1560), der berühmte Verfasser des Werkes *De locis theologicis* libri 12, Salmanticae 1503, hat auch einen handschriftlichen *Kommentar zur S. th. I und 1 II hinterlassen. Er war in Salamanca Schüler des Franz Vittoria OP und später selbst dort Professor, nahm am Trienter Konzil teil. *QE* II, 178, 7.

a *Capponi* a Porrecta, OP, v. n. 10.

b *Carleton,* T. C., v. n. 11.

c **Carolus,* Iacobus, OSB, v. n. 335.

d **Carta,* Gav., SJ († 1653), Commentaria in Summam D. Thomae, 1653. II, 784, A.

e *Caspe* (Caspensis), Ludovicus de, O. Cap. (Hispanus, 1641), Cursus theologicus complectens praecipuas materias, quae in scholis tradi et legi solent, secundum ordinem D. Thomae. Lugduni 1641. Fol. 2 t. *Antonio* II, 29.

Castaldi, v. Gastaldi, n. 145.

**Castelarius* (Chastelier), J., SJ (1587—1589), Commentarius in S. th. I. ‚Praefatio et totius operis divisio a D. Castelario 3 octobris 1589 data in collegio Claromontano Parisiis . . . Quamvis in Dei et eorum quae . . — . . absolutum signat.‘ Paris, S. Geneviève 266. Cf. IX, 33 B.

**Clarius,* Ioannes (Tungrensis, prof. regius, 1596), ‚Dictata in primam partem S. Thomae‘. — ‚Annotata . . . per R. D. M. N. Johannem *Clarium,* Tungrensem, professorem regium, anno 1596, aprilis 24.‘ *In fine:* ‚Ultimam imposuit manum R. D. M. N. Ioannes *Clarius,* Tungrensis, anno Domini 1598, 13 martii.‘ Pas-de-Calais 1 (241 ff.).

Compton-Carleton, Thomas, SJ (aus der Grafschaft Cambridge, SJ 1617, Prof. der Literatur in St. Omer, der Philos. u. Theol. am Englischen Kolleg SJ in Lüttich, c. 1591—1666), Cursus theologicus . . . rerum . . . quas prima pars et prima secundae Divi Thomae complectuntur. Quaestiones insuper ad mores et praxim spectantes . . . Tom. I. Leodii, apud I. M. Hovium, 1658. fol. (574 pp.). — Tom. posterior . . . quas secunda secundae et tertia pars divi Thomae complectitur. Quae-

stiones insuper ad mores et praxim spectantes . . . 1662 (626 pp.).

Cursus theologici . . . editio secunda . . . Antverpiae, Verdussen, 1684, 1689, 2 t. fol. (570, 626 pp.). — Ed. III. Antverpiae, 1710, fol., 2 t.

II, 1355, 3. Cf. *Hurter* IV³, 33 (ungenau).

*Dictata de angelis, de beatitudine, de actibus humanis. Oxford, Bodl., Tanner 356 (102 ff.).

133 a *Cordeyro,* A., v. n. 12.

133 b *Corduba,* Jos. de, OSA, v. n. 13.

Antonio I, 804. Nach ihm ist er identisch mit *Thomas de Herrera*; über ihn *Antonio* II, 303. *Ossinger* 432—436.

133 c **Corpore Christi,* Mancius de, OP (1576), Erudita in universam S. Thomae Summam, eiusque interpretem Caietanum commentaria. Salmanticae in bibl. OP. *QE* II, 244. — V. n. 171 b.

134 **Creitton,* Guil., SJ, In I^am S. Thomae, 1617. IX, 148, C.

135 *Cruce,* Andreas a (Lao), O. Carm. († 1675), Commentarii in S. Thomae I. et 1 II. partem. Genuae 1650 - 1656, 4 t. *Hurter* IV³, 19.

135 a **Cruz* (a sancta Cruce), Franciscus de sancta, OP (1591), Commentaria in universam S. Thomae de Aquino Summam. *QE* II, 302. *Antonio* I, 475.

Çumel, Franc., OBMV de Mercede, v. Zumel, n. 235.

135 b **Curtius,* Augustinus, OSA (s. XVII ex.), In I. partem Summae theologiae. 4°. 2 voll. *Ossinger* 284.

135 c *Daelman,* C. G., v. n. 14.

136 **De Angelis,* Mutius, Spoletinus, SJ (1591—1594, Romae), Commentarii in d. Thomae Aquinatis Summae theologiae partem I et II. 8 tomi (453, 292, 354, 409, 285, 383, 403, 514 pp.). Bamberg, kgl. Bibl., Theol. Hss. 198/1—8. Q. V. 17—24 (Kat. I, 771, 772). Cf. *Sommervogel* I, 388, B.

136 a **Deckers,* Ioannes, SJ, v. n. 15.

136 b **De Paz* (a Pace), Matthias, OP (1517), Commentaria in universam S. Thomae Summam. *QE* II, 38.

137 **Desruelles,* Adr., SJ (n. 1706, floruit adhuc 1761). 1. Tractatus theologici in 1. partem divi Thomae. — 2. Tractatus theol. in primam 2^dae . . . de fine ultimo . . . (511 pp.) . . . de peccatis, gratia, iustificatione, merito

(607 pp.). — 3. 4. Tractatus theologici in 2am 2ae, et 3am. 3 voll. (600, 600, 600 pp.). . . . in 3am partem . . . (541 pp.). — Omnes tractatus formant 8 voll.

III, 17, 18, nn. 1—5.

37a *De Vita*, Iosephus, OP († 1677), Tractatus sex, duobus tomis distributi, quorum tomus I tractatum de proprio et per se principio, unde provenit peccatum in actionibus voluntariis, continet, in duas partes divisum . . . Panormi 1665, fol. (580 pp.). *QE* II, 670.

In diesem Werke bekämpft zwar der Verfasser die *scientia media*, leugnet aber die *praemotio physica*. Durch ein Dekret des Ordensgenerals Icannes Thomas de *Rocaberti* vom 31. Oktober 1674 wurde der erste Band scharf abgelehnt und die Drucklegung des zweiten verboten. *QE* II, 671, 672. *Serry*³, V, 3, 12, 859*s*.

Brias, n. 125.

37b **Du Puy*, Ioannes, OSA (s. XVI/XVII), Commentaria in Summam divi Thomae. *Ossinger* 724.

37c *Duval*, Andr., v. n. 16. — Cf. ‚In primam partem D. Thomae annotata, data a domino Du Val, lectore regio'. Narbonne 15. Avignon 266, f. 3—246, a. 1604.

*Du Val (1611), „. . ad secundam secundae D. Thomae . . 1611'. Nancy 67. — Cf. *Serry*³, II, 26, 293.

38 **Eberhard*, G., SJ (1555—1621), In Summam D. Thomae, I, 2 II. 1584—1586. Bibl. Eichstätt, n. 219, 221. IX, 273, A, B.

38a *Erkens*, Placidus, OSB (ad s. Mathiam prope Treviros Professus, theologiae et philosophiae olim Professor). 1. *(a)* Speculum Angelico — Benedictino — Thomisticum, in quo tum Deus physice — Thomistice movens, cum refutatione libelli P. *Kirschs* (SJ, n. 161 a), *(b)* tum Ens rationis esse obiectum Logicae, tum neutram propositionum contradictoriarum circa futurum contingens, praescindendo a decreto Dei, esse determinate veram aut determinate falsam; ac *(c)* denique eandem veritatem obiectivam non posse ab eodem simul per diversa etiam media sciri, opinari et credi: De puro ac plano ex S. Thoma, Doctore Angelico demonstrantur. Coloniae, apud Wilhelmum Metternich, Bibliopolam, sub signo Gryphi, 1713. *Ziegelbauer*, Magnoaldus, OSB, Historia rei literiae OSB, t. IV. (1754), 291. Cf. *Hurter* IV³, 649.

Nach der Vorrede des Werkes von *Kirsch* SJ (n. 161a), „Deus movens . . ." (c. 1709), zu schließen, müßte Erkens vor dem *Speculum* (1713) ein Werk unter folgendem Titel verfaßt haben:

2. Funiculus triplex[1] . . . 3. Deus movens ex mente S. Thomae, Doctoris Angelici, cum praedeterminatione physica ad vivum ex eodem depicta . . .

Kirsch, n. 161 a.

139 **Espinosa,* Mich. de, SJ († 1630), In primam S. Thomae, 1630. 2 tomi prelo parati.

III, 454, A. *Antonio* II, 134.

139 a *Estius,* G., v. n. 17.

140 *Exechiel* (Ezechiel?) a s. C. Iesu, R. P., Adnotationes in I. partem Summae D. Thomae, q. 44—109. 8° (400 pp.).

Cat. ‚Propaganda', Roma (1909).

141 *Fasolus,* Hier., SJ († 1639), In primam Summae commentaria. Lugduni 1623—1636. 3 t.

III, 549, 1. *Hurter* III³, 646.

Cf. Fr, Iohannis *Nazarii,* OP, responsiones ad Hier. Fasoli, SJ, censuras commentarii sui in I. Parte S. Thomae, in: ‚Opuscula varia'. Bononiae 1631.

III, 549, 1. *QE* II, 544.

142 **Felix,* Simon, SJ (1583—1656), Commentaria in I. partem Summae S. Thomae, Friburgi Brisg. 1632. Bibl. in Karlsruhe. III, 605, C.

142 a *Ferre,* Vinc., OP, v. n. 18.

142 b *Fonseca,* Hieron., OP (1662), Commentaria in quasdam quaestiones S. th. I. s. l. a. *QE* II, 603.

142 c Cf. *Fourmestraux,* Franc. de, SJ (1625—1683, Prof. d. Theol. in Douai), Iusta defensio adversus convicia et imposturas Pseudophilalethis vanum Thomistarum triumphum de scientia media temere nuper iactantis. Exponuntur eiusdem errores, et inanis conatus ad conciliandos Pseudo-August. discipulos cum neotericis Thomistis . . . Duaci, typis Mariae Serrvrier, 1673. 8° (444 pp.). III, 906, 3. *Hurter* IV³, 326.

Brias, n. 125.

142 d **Fournier,* Oliverius, OP († 1694), Commentaria in S. th. I, 1 II, III. *QE* II, 738.

143 **Franciscis,* Thomas de, OP (1656). 1. Tractatus de SS. Trinitate, ad primam partem Summae S. Thomae. — 2. Commentaria in primam secundae a q. 71—89 (de peccatis). — 3. Tractatus de fide, spe et caritate, et de Romano pontifice, ad secundam secundae eiusdem. *QE* II, 585.

[1] Einen anderen *Funiculus triplex* schrieb *Brias* (Carolus ab Assumptione, O. Carm., n. 125, 3).

3a Cf. *Frins,* V., SJ, Sancti Thomae Aquinatis O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera, seu S. Thomas praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius. ‚Responsio ad R. P. F. A. *Dummermuth,* OP, praedeterminationis physicae defensorem.' 1893.

Dummermuth, n. 15 a, 2.

Galea, L., Dichiarazione delle prime 26 qq. della Somma teologica, estratta parola per parola dalle opere dell' angelico dottore. Melitae 1879. *Hurter* V³, 1533.

a *Gammaches,* Phil. de, v. n. 19.

Gastaldi (Castaldi), Ioannes Thomas, OP († 1655), Commentaria in primam partem Summae angelici Doctoris D. Thomae. De angelis, q. 50—64. T. I. Romae, Dominici Manelfii, 1651, fol. *QE* II, 582, 583. *Hurter* III³, 941.

Gillius (Gil, Gyl), Christophorus, SJ († 1608), De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei ll. 2 (in S. th. I). Lugd. 1610, fol. Colon. 1610; 1619; 1641. III, 1411, 1. *Hurter* III³, 397, 398.

**Giustiniani,* Aug., SJ († 1590, Lehrer des hl. Aloysius Gonzaga). 1. Doctrina theologica, ordine quaestionum et articulorum D. Thomae digesta.

„Valde illustre sui ingenii monumentum, typographia dignum, quod in Collegio Romano conservatur, et in Tabulario generali Societatis in Domo professa" (*Sotwel* SJ.).

2. Quaestiones in I. D. Thomae. Romae 1583. 4°. Dillingen, Lyzealbibliothek. III, 1489, A, D.

**Godigno* (Godinho), Nic., SJ († 1616), Commentarii in Iam D. Thomae, 1597. 4°. Lissabon, Nationalbibliothek. III, 1521, B.

a *Godoy,* Petrus de, OP, v. n. 20.

b **Gomez,* M., SJ, v. n. 21.

Gonzalez de Albelda (Alvelda), Ioannes, OP († 1622), Commentaria et disputationes in I. partem D. Thomae. Compluti, 1621, 2 t. Neapoli, 1637. — (Non fuit Molinista.) *QE* II, 427. *Hurter* III³, 657. *KL* V, 842. *KlHl* I, 1731.

Nazarius OP, n. 183. — *Serry*³, IV, 26; V. 3, 9.

Gorcum, Henricus de, v. Gorrichem, n. 149a.

a *Gorrichem* (Gorcum), Henricus de (c. 1386—1431, Procancellarius Univers. Coloniensis et canonicus, Thomista), Quaestiones

in Summam theologiae sancti Thomae Aquinatis. f. 2*a*—49*b*: I. pars. f. 50*b*—85*b*: 1 II. f. 86*b*—130*a*: 2 II. f. 130*b*—175*a*: III. pars. s. l. a. (Eßlingen, Konrad Fyner). fol. 2 col. (175 ff.). Hain *7806. Günther, Leipzig, 1032. Proctor 2472. Br. M. I C. 8955 (Cat., Part. II, 514). Wien, Schotten.

f. 1*b*. Quaestiones ... cum suis propositionibus et correlariis more positionum responsalium in partibus (Summae theologiae) doctoris sancti (Thomae Aquinatis) fabricavit et ordinavit numero et ordine continentur tali: praeponendo cuilibet parti seorsum suas quas continet quaestiones, et primo parti primae.

149b *Gotti*, Vinc., OP, v. n. 22.

149c *Granado*, Iac., SJ, v. n. 23.

149d *Grandi*, Bon. M., OP, v. n. 24.

150 **Gravenegg*, Wolfgang., SJ (1594—1650, aus Ellwangen, studierte im Coll. Germanicum, 1612 SJ, Prof. d. Philos. u. Theol. in Dillingen, Rektor in Dillingen und München, 1636—1642 Provinzial, † in Innsbruck). 1. Commentationes in I. partem D. Thomae. Dilingae, 1624. 4° (359 ff.). München, Hofb. n. 17.306. — 2. Quaestiones in primam secundae Thomae Aquinatis, de actibus humanis et de gratia. 4°, a. 1627—28 (755 pp.). München, Hofb. 4884. — 3. Commentarius in S. Thomam. Dilingae, 1625. Bibl. in Karlsruhe. III, 1719, A, B (wie oben, 1, zu verbessern), C.

Gregorius, Ariminensis, OSA († 1358) schrieb: „Lectura in l. 1. et 2. sententiarum." Par. 1482, fol.; 1487, fol. Mediolani 1494, fol. Valentiae 1500, fol. Ven. 1518, haer. Octav. Scoti fol. „cura *Pauli de Genazzano*" (*Ossinger* 75). *Hurter* II³, 621.

Ossinger 394 führt an: *Paulus de Genazzano* (s. XVI) „edidit etiam comment. Gregorii Ariminensis in primam et secundam D. Thomae, et Reverendissimo P. Mag. Generali *Aegidio* Viterbiensi dicavit. Venetiis 1503." — Es dürfte dies der obige Sentenzenkommentar sein. Weiter ist es fraglich, ob es von diesem eine Ausgabe, Venedig 1503, gibt.

151 **Halden*, JB., SJ (1649—c. 1726, aus Blumegg bei Bregenz, SJ 1665, Prof. der Philos. in Dillingen und der Theol. in Innsbruck), Tractatus in I. D. Thomae. Dillingen, Lyzealbibl. IV, 39, B.

Hamelman, v. Hemelman, n. 152.

151a **Hardter*, Henr., OSB (n. 1670, ad s. Emeramum, prof. Benedictoburanus, 1705—1712, 1721 abbas Michelfeldensis in Palatinatu superiore, † 1738). 1. Tractatus de gratia, de fide, spe et caritate; de deo uno et trino. 1705—1707. München, Hofb. 4910a, b, (224, 270 ff.). — 2. Eiusdem tractatus de gratia; de iure et iustitia; de beatitudine, de actibus hu-

manis, de conscientia, in theologiam practicam problema. 1705—1712. Ebenda 4911 a, b, c. — 3. Eiusdem commentarius de religione, de sacramentis in genere et specie usque ad poenitentiam. 1712. Ebenda 4926. — Cf. *Hurter* IV³, 1304.

Hemelman (Hamelman), Georg., SJ († 1637), Disputata theologica in I. partem S. Thomae. Granatae, 1637. 2 voll. Dazu zwei ungedruckte *Bände.

IV, 263, 5. *Hurter* III³, 665.

a *Henao,* Gabriel de, SJ (1612—1704). 1. Scientia media historice propugnata, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas de ea scientia . . . Lugd. 1655. . . . auctum et locupletatum . . . continet Parerga XXXIX . . . Salmanticae 1665. fol. (46 ff., 565 pp.). Dilingae 1687, 4° (527 pp.). IV, 267, 6. *Hurter* IV³, 670.

Enthält nach *Morgott* (*KL* III, 918 f.) historische Beiträge zur *Congregatio de auxiliis.* — Vgl. *Serry*³, Praef., § 2.

2. Scientia media theologice defensata. Opus . . distributum in duas partes . . . Lugd. 1674, 1676. fol. (432, 854 pp.). IV, 267, 7. *Hurter* IV³, 670.

b *Henriquez,* Andreas de Villegas (1618, canonicus et prof. Complutentis primarius, in rebus fidei censor), Controversiae de Deo uno, i. e. de Dei scientia et ideis ac voluntate; de praedestinatione item atque reprobatione hominum. Compluti 1618, fol. *Antonio* I, 75. *Hurter* III³, 399.

Herice, Val. de, SJ († 1636), Tractatus quatuor in Iam S. Thomae. Pampilonae, 1623, fol.

IV, 297, 1. *Hurter* III³, 664. Br. M. 4061. k.

Tract. I, disp. 7, c. 1 ait: „Primores scientiae mediae patroni e nostra Societate sunt. Inter eos princeps Pater *Molina* . . . deinde P. Petrus *Fonseca.*“ Putat, magistris SJ hoc donum collatum esse contra Lutherum et Calvinum aliosque sectarios: „In qua re divinam veneror submisse providentiam, et singulare ipsius beneficium in nostrae religionis magistros collatum agnosco . . et doctissimos eiusdem familiae scriptores . . . caelesti lumine perfuderit, hacque illustraverit scientia, qua libertas arbitrii contra Lutherum et Calvinum aliosque sectarios defendi potest.“ *Dummermuth* 1, 750.

Fonseca n. 274. Molina n. 293 c.

Herrera, Augustinus de, SJ (1623—1684), In I. partem S. Thomae. Compluti, Fernandez, 1671—1675. 4°. 5 t. (554, 486, 431, 379, 497 pp.). IV, 312, 1—5. *Hurter* IV³, 360.

T. I, q. 22—24, de praedestinatione et reprobatione, 1671. — T. II, q. 14, de scientia Dei, 1672. — T. III, q. 19—21, de voluntate

Dei, 1673. — T. IV, q. 27—43, de Trinitate, 1674. — T. V, q. 50—65. 106—114, de angelis, 1675.

155 *Herrera,* Petrus de, OP (c. 1548—1630, 1567 Prof. d. Theol. in Salamanca, Bañez' Nachfolger, 1621 Bischof mehrerer Diözesen nach und nach). 1. In tractatum de Trinitate D. Thomae Aquinatis commentarii et disputationes. Papiae, J. B. Rubeus, 1627, 4° (659 pp.). — 2. *In universam D. Thomae Summam commentarii. Romae, in archivio OP. *QE* II, 467.

„. . . in interpretando S. Thoma subtilissimus, . . . cuius . . . in scholastica . . . theologia lucubrationes nondum impressae manibus omnium teruntur, evolvuntur, avidissime expetuntur." Dominicus *Gravina,* OP († 1643), Vox turturis (1625 etc. *QE* II, 533), p. 2, c. 23. *Hurter* III³, 658.

155 a *Herrera,* Thomas de, OSA, 1585—1654. *Ossinger* 432 bis 436. *Antonio* II, 303.

Nach *Antonio* I, 804 ist er identisch mit Iosephus a Corduba: „. . . auctore mihi eo, qui scripsit *Alphabetum* huius ordinis, Thoma de Herrera . . .".

156 **Holzer,* Leonardus (1573), ‚Commentarius in primam partem Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis.' *Inc.* ‚Theologia si nomen spectes idem est quod sermo . . .' *In marg.* ‚12 Novemb. anno 1573, ceptus a R. P. Leonardo Holzero.' *Des.* ‚quia nullum singulare in rerum natura existit sine existentia.' Oxford, Bodl. Laud. misc. 67 (131 ff.).

157 **Hurtado de Mendoza,* Petrus, SJ (1578—1651), Commentaria in D. Thomam, p. I et III.

„Parabat praelo Tomum II in III Partem D. Thomae, qui MS custoditur in collegio Salmanticensi, et praeterea Commentarios in I Partem, sed illis mors supersedere coëgit" (*Sotwel*). IV, 535, A.

158 **Illsung,* Iac., SJ (1632—1695, aus Hall in Tirol, 1650 SJ, Gymnasialprof. in Hall, lehrte neun Jahre Philosophie und dann Theologie in Ingolstadt und Augsburg, war Kanzler in Dillingen, Rektor in Landshut und Hall), Quaestiones theologicae in 1ᵃᵐ S. Thomae, de angelis <et 1 II>, beatitudine, actibus humanis . . 1676—1677. — <In 2 II>, De fide, spe et charitate. Dillingen, Lyzealbibliothek. IV, 556, B.

159 *Ituren* (ps. Thomas Pius), Thomas de, SJ († 1630), Commentarii in Iᵃᵐ S Thomae. Madriti, 1619.
IV, 687, 1. *Hurter* III³, 664.

159 a *Janssens,* Laur., OSB, v. n. 25.

60 *Javellus,* Chrysostomus, OP (1538), In primam partem S. Thomae (q. 1—13, et in quaestiones de Trinitate). Mog., Baltazari Lippii, 1611, fol. Item in calce I. partis S. Thomae, in opp. eius, ed. Antv., 1612.

In tractatu ‚De Dei praedestinatione' (post q. 13) a s. Thoma defecit et ‚nomen suum indelebili macula foedavit . .'. *QE* II, 105. *Hurter* II³, 1209, 1283.

60a *Joseph,* Daniel a s. (Legourveneur, † 1666), O. Carm., Disputationes in S. th. I, q. 1—50. Cadomi 1649, fol. *Hurter* IV³, 39.

61 **Jost,* Bern., SJ (1669—1729, aus Thann im Elsaß, SJ 1685), In primam partem D. Thomae, Et primam 2dae. De Angelis, Beatitudine hominis, et Actibus humanis. Dictavit P. Bernardus Jost. Scripsit P. Guiliel. Grebner. s. l. a. 4° (82 et 137 pp.). Löwen, Jesuitenbibl. IV, App. XI, A.

61a *Kirsch,* Petrus, SJ (1638—1721, aus Trier, 1673 Prof. der Philos. und Theol. in Trier), Deus movens ex mente S. Thomae Doctoris angelici, absque praedeterminatione physica. Coloniae, apud Servatium Noethen, 1708, 12° (158 pp.). — Deus movens . . . Pars altera ad intelligendum divinae motionis modum necessaria, in qua . . inter multiplices authoris Funiculi errores, modus divinae motionis . . . stabilitur . . . Confluentiae, typis J. Fr. Krabben, s. a. (Approb. 1709). 12° (360 pp.).

P. *Kirsch* in praefatione: „Contra libellum meum," ait, „cui titulum feceram Deus movens . . . tertius qui scripsit, est admodum reverendus Pater Placidus *Erkens* Ordinis SS. Benedicti, SS. theologiae lector, is Funiculum triplicem [1] typis edidit duosque primos paucis paginis quasi per transennam attigit, tertium vero contra me ex professo scripsit sub hoc titulo: Deus movens ex mente S. Thomae Doctoris Angelici cum praedeterminatione physica ad vivum ex eodem depicta . . ."

Deus movens, ex mente S. Thomae absque praedeterminatione physica tractatus. Coloniae Agrippinae, 1711, 12°. IV, 1083, 2. Cf. *Hurter* IV³, 649 (ungenau).

Erkens, n. 138a. *Knippenberg,* n. 162.

62 *Knippenberg,* Sebast., OP (prof. in univ. Coloniensi, † 1733). 1. De providentia Dei gubernante per motum iuxta mentem s. Augustini episcopi et S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Coloniae, Cornelii Cönen, 1700. 12° (384 pp.).

[1] Alius *Funiculus triplex* editus est a. 1675 a *Brias,* O. Carm. (n. 125).

QE II, 752. — 2. Deus movens iuxta mentem D. Thomae, seu responsio ad libellum P. *Kirsch*, SJ. Coloniae Agrippinae, Metternich, 1708. 12°. *Sommervogel* IV, 1083, 2. Cf. *Hurter* IV³, 649₁.

Die Angabe Hurters (IV³, 338), daß Knippenbergs erste Schrift: „De providentia Dei . . . Coloniae 1700", gegen Kirsch SJ (n. 161 a) gerichtet sei, dürfte auf einer Verwechslung beruhen.

3. Doctrina s. Thomae in materia de gratia ab erroribus ipsi falso impositis liberata; adiungitur compendium doctrinae C. Jansenii . . . in quinque famosis prop. illius damnatae. Coloniae 1718. — 4. Contra librum auctoris anonymi (Ioannis van *Bilsen* OP) intitulati: Praedicatorii ordinis fides et religio vindicata. Coloniae 1721. *Hurter* IV³, 338, 339.

Libri sub nn. 3, 4 nominati secundum *Hurter* (l. c.) decretis 20. Sept. 1719 et 29. Iul. 1722 prohibiti sunt.

162a *Koellin*, Conr., OP, v. n. 26.

162b *Kolbe*, Franc., SJ, v. n. 27.

162c *Labat*, Petr., OP, v. n. 28.

Lao, v. Cruce, Andreas a, v. n. 135.

163 *Laurenço* (Laurentius), Augustinus, SJ († 1695), Syntagmata theologica sive principales theologiae tractatus, ad I. partem D. Thomae, (t. I), qui complectitur triplicem tractatum: 1. De Deo viso sive de visione beata. 2. De Deo praedestinatore sive de divina praedestinatione. 3. De Deo uno et trino sive de sacrosancto Trinitatis mysterio. Leodii Eburonum, 1690, fol. — Tom. II. ad 1 II. D. Thomae, qui continet triplicem tractatum: 1. De conscientia, ubi probabilismum tuetur. 2. De merito. 3. De reviviscentia meritorum. Ibid., 1692. *Hurter* IV³, 360, 361. Br. M. 3553. ee.

163a **Ledesma*, Io., SJ., v. n. 29.

164 *Ledesma*, Petrus de, OP († 1616). 1. Tractatus de divinae gratiae auxiliis, circa illa verba Isaiae cap. 26, ‚Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine', et circa doctrinam S. Thomae multis in locis, praecipue I. p. q. 19, a. 8 et q. 23, et prima Secundae, q. 111. Salmanticae, Antoniae Ramirez, 1596 (Br. M. 4051. ff.). Ibid. 1611, fol. (639 pp.). *Hurter* III³, 391.

2. Primera parte de la summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca y pertenece a los sacramentos, con todos los casos y dudas morales resueltas y determinadas.

Principalmente lo que toca y pertenece al sacramento de la confesion, que va todo muy distinctamente declarado, y todo lo que pertenece a las censuras ecclesiasticas. Salamanca, 1598. — Rursus ‚curiosamente añadida de todo lo perteneciente al sacramento del matrimonio'. Salamanca, 1598; 1615, fol. [3]Lissabon, Petr. Craesbeeck, 1617, fol. (565 pp.).

Segunda parte de la summa en la qual se cifra y summa todo lo moral y casos consciencia que no pertenecen a los sacramentos, con todas las dudas con sus razones brevemente puestas. Salamanca, 1598, fol. Añadido el tratado del estado de todos los hombres. Salamanca, 1598; [2]1615, fol. [3]Lissabon, Craesbeeck, 1617, fol. (688, 173 pp.). Barcelona, 1616, 4°, 2 t. (utraque pars).

Latine I. pars de sacramentis, ex Hispanico traducta per Raimundum de *Ladesou* OP. Duaci, Marci Wyon, 1630, 4° (1002 pp.). — Altera pars latine reddita per F. *Nicolaum de Cruce.* Coloniae, Conr. Butgenii, 1618, 4°. Cf. *Antonio* II, 208. *QE* II, 404. *KL* VII, 1604, 1605. *KlHl* II, 595. *Hurter* III[3], 391. — V. n. 402.

Legourveneur, v. Joseph, Daniel a s., O. Carm., n. 160a.

5 **Leo,* Ioannes, SJ (1540—1609, Xeresanus, 1584—1590 in Mainz, † in Köln), Commentarii in primam secundae D. Thomae R. P. Io. *Leonis* Xeresani. Tom. I. De virtutibus et vitiis, in 1. 2. D. Thomae, auctore *Busaeo*[1], Noviomago, Soc. Iesu Theologo. Moguntiae 1577. — Tom. II. De Angelis, in primam partem D. Thomae, Moguntiae expositam an. 1581 a *Xeresano,* Hispano, Soc. Ies. theologo. — Tom. I in tertiam partem D. Thomae, auctore *Xeresano.* — Tom. III. De tribus posterioribus Sacramentis, item disputatio de mundo et eius partibus, auctore Xeresano. Cat. mss. biblioth. Gothanae (Lips. 1714), p. 110. IV, 1692, 1693, A.

5a *Lépicier,* Al. M., v. n. 30.

6 *Lezana,* Mauritius de, OP († 1668), Commentaria in totam I. p. Summae S. Th. de Aq. Matr., 1668, fol. *QE* II, 625. *Hurter* III[3], 6. *Antonio* II, 118.

6a **Lobat,* Melchior (1577), „Annotationes in 1[am] p[em] D. Thomae traditae a sapientissimo Melchiori Lobato Prae-

[1] *Sommervogel* II, 416—443, zählt drei Brüder *Busaeus* (Buys, Busée) auf, Johann († 1611, durch 20 Jahre Prof. der Theologie in Mainz, wo er starb), Peter († 1587), Theodor († 1609, war u. a. in Graz). Der oben erwähnte Busaeus dürfte Johann sein.

ceptore meo, 20 Januarij anno domini 1577." *Inc.* „Quoniam initium huius p^ae^ p^is^." Rom, bibl. Angelica 2 (A. 1. 5) ch. in fol. 348×235 *mm*, 627 ff. s. XVI.

Sec. catal. opus tumultuarium, praesertim a fol. 247 usque in finem, ubi plura interseruntur minoris formae. Fortasse autographum cuiusdam Lobati discipuli.

166 b *Lobkovitz,* Caram., O. Cist., v. n. 31.

166 c **Lorenzana* (Lorençana), Ioannes de, OP († c. 1620, Hispanus, Salmanticae studuit, Limam profectus, provincialis, confessarius fuit S. Rosae Limanae), In universam S. Thomae de Aquino Summam commentaria. fol. 4 voll. Romae in archivio OP editionis causa servata. *QE* II, 417. *Antonio* I, 721.

166 d *Ludovicus Caspensis,* O. Cap., v. Caspe, Lud. de, n. 130 e.

167 *Lugo,* Franc. de, SJ († 1652, frater Card.), Theologia scholastica in I partem D. Thomae. Lugduni, 1647. V, 175, 3. *Hurter* III³, 911.

167 a **Luiz* (Ludovicus), Petrus, SJ (1539—1602, Valentia Hispaniae ortus). 1. In primam partem D. Thomae de angelis. — 2. Commentarii in tertiam partem D. Thomae, de incarnatione. V, 185, A. B. *Antonio* II, 210.

168 *Lumbier,* Raym., O. Carm. († 1684), Quaestiones . . in I. partem D. Thomae. — Caesaraugustae, 1680 sq. fol. 2 t. Br. M. 3845. ee. *Hurter* IV³, 358.

168 a *Lycio,* Dionysius Leone de, OP, v. n. 32.

169 *Machin* de Aquena, Ambrosius (1634), Commentaria et disputationes in I. partem D. Thomae. Calari 1634, fol. *Hurter* III³, 646.

170 *Magelhaens* (de Magallaens, Magallaneus), Petrus, OP († 1672), Dei scientia Dei . . . ad quaest. 14 primae partis D. Thomae. Olissipone 1666. 4°. Br. M. 3835. aa. Olissipone 1667, 1670. Lugd. 1674. *QE* II, 644. *Hurter* IV³, 6. *Antonio* II, 210 *s.*

170 a *Mairat* (Maeratius), v. n. 33.

171 *Malderen* (Malderus, Malderius), Ioannes van (1563 bis 1633, prof. lovaniensis, duacensis, episc. Antwerp.). 1. In I. partem s. Thomae de ss. Trinitate, de creatione in genere et de angelis. Opus posthumum. Antv. 1634. — 2. In 1 II de legibus, gratia . . . Antv. 1623, fol. (et 1634, ?, Lipenius). — 3. In 2 II de virtutibus theologicis, de iure et iustitia. Antv., 1616. ‚Qui commentarii aestimantur'. *Hurter* III³, 882.

Fabricius VI, 546. *Lipenius* II, 859. *KL* VIII, 547. *KlHl* II, 789. — V. n. 290 b.

171a *Malé,* Georges, La Théologie de saint Thomas, ou Exposition de la Somme théologique en français. 1856, 2 voll.

171b **Mancius de Corpore Christi,* OP (Hispanus, teste Dom. Bañez, 2 II, q 1 a, b eruditissimus, prof. Complutensis 1550—1564, mortui 1564 Petri de Sotomayor successor in academia Salmantina, quam cathedram plus 11 annis moderatus est, † 1576), Erudita in universam S. Thomae Summam, eiusque interpretem Caietanum commentaria. Salmanticae, in conventu OP. *QE* II, 243 *s.* *Antonio* II, 81. — V. n. 133 c.

172 **Mangilio,* Ant., SJ (1576—1644), In Summam B. Thomae I, 2 II, III, 162 . . V, 478, B.

172a **Manrique,* Angelus, O. Cist. (c. 1577—1649, n. Burgis in Hispania, prof. Salmanticensis, dictus „Atlas Salmanticensis academiae", Generalis O. Cist. Hispaniae, episc. Bajadoz), Commentaria et disputationes in universam Summam Divi Thomae Aquinatis.

Per 32 annos elaborata, in Salmantino gymnasio auditoribus praelecta, praelo parata erant. *Antonio* I, 91 b. Von *Hurter* III³, 1132 *s* und *Werner* III, 141 wird das Werk nicht erwähnt.

172b **Mariana,* Jo., SJ (1536—1624), In S. Thomam commentarii, 1570—1572. St. Gallen, 1129; 4° (236, 116 pp.). V, 567, AA.

Mariana war Gegner Molinas. *Serry,* Hist. Congr. de aux.³, I, 17, p. 102 *s.*; V, 3, 8, p. 843 *s.*

172c *Marini,* Dom., OP, v. n. 35.

173 *Marletta,* Gabriel, OP (1678), Commentariorum seu scholasticarum controversiarum ad primam partem D. Thomae. 8°. t. 7. T. I. Neapoli, Castaldi, 1662. T. II, III, ibid., 1663. T. IV—VII, Neapoli, Hieron. Fasuli, 1667.

Druckreif und approbiert waren:

*In primam Secundae,

* In secundam Secundae, tomi II. *QE* II, 676. Cf. *Hurter* IV³, 17.

173a *Martinon,* Ioann., SJ, v. n. 36.

173b *Maurus,* Silv., SJ, v. n. 37.

173c *Medices,* Hieron., OP, v. n. 38.

173d **Medina,* Barth., OP, v. n. 39.

174 *Melphonsus,* Michael, OP (1658), Commentaria in I. partem Summae S. Thomae. Compluti 1658. fol. *QE* II, 590.

175 *Merchier* (Mercerus), Guil. (1572—1639, per 28 annos prof. theol. Lovanii, decanus ecclesiae collegiatae s. Petri, collegii Adriani VI. praeses). 1. *Commentarius in I. partem S. th. — 2. In III. partem Summae S. Thomae, a q. 60, de sacramentis, irregularitate, indulgentiis, purgatorio et extremo iudicio. *Hurter* III³, 883.

175 a **Mezger*, Paulus, OSB (prof. Salisb., 1682—1688), Tractatus de sacramentis, de deo uno et trino. 1682—1683. München, Hofb. 4902 a, b (536, 573 pp.). — Eiusdem tractatus de incarnatione; de gratia, de fide, spe et caritate; de iure et iustitia. 1688. München, Hofb. 4903 a, b, c (677, 467, 578 pp.). — Eiusdem tractatus de gratia; de fide, spe et caritate. 1686. München, Hofb. 4903 d (445 pp.). — Eiusdem tractatus de deo uno et trino; de angelis, de actibus humanis. 1683—1684. München, Hofb. 4904 a, b (731, 674 pp.).

V. n. 40.

176 *Michael*, Ioann. a. s., O. Carm. († 1730), Commentaria in I. partem D. Thomae. Hispali 1720, fol. — De scientia Dei, de voluntate Dei, de praedestinatione sanctorum, de reprobatione impiorum. Barcinone 1723. *Hurter* IV³, 1015.

177 *Miguel*, Alphonsus (al. Ildephonsus Michael), OP, Commentarium super primam partem S. Thomae. Compluti, typis collegii S. Thomae, 1658, fol. (644 pp.). *QE* II, 589. *Hurter* III³, 917 *s.*

178 *Mohrenwalder*, Willibaldus, OP († 1762), Commentaria scholastica seu theologia speculativa in I. partem S. Thomae. Ginsbergae 1759. 2 t. fol. *Hurter* IV³, 1339.

179 *Molina*, Ludovicus, SJ (1536—1600). 1. Commentaria in primam D. Thomae partem. Conchae, 1592, 2 t. Lugd. 1593, 2 t. Ven. 1594; 1602. Lugd. 1622. — 2. De iustitia et iure. Conchae 1593, 1597, 1600, 3 t. T. II. Ven. 1601. T. I. Ven. 1602. T. I, II. Mogunt. 1602. T. III, pars prior de maioratibus et tributis. Mogunt. 1603. T. III, pars posterior de delictis et quasi delictis. Antv. 1609. T. IV, V, VI. Antv. 1609. Col. Agripp. 1613, 6 t. T. II. Mog. 1614. De iure et iustitia opera omnia. Ven. 1614. Antv. 1615. Lugd. 1622. Mog. 1659. T. VI. Mog. 1654. . . opera omnia. Col. 1733. V, 1175—1179, 2, 3. *Hurter* III³, 150. — 3. Concordia . . v. sub 1 II, n. 293 b.

179 a **Molitor*, Isaias, SJ, v. Burghaber n. 127 a.

79 b *Moncé* (Moncaeus), Phil., SJ († 1619), Disputationes theologicae in aliquot selectas quaestiones D. Th. Par. 1622, 4° (1092 pp.). V, 1202, 1. *Hurter* III³, 640.

80 *Montalvanus,* Ioannes, OP († 1720), Disputationes in I. partem Summae S. Thomae. Salmanticae 1729—1731, 4 t. fol. *Hurter* IV³, 670.

Quadros n. 197.

81 **Moquettius*, Ioannes, SJ (1617, prof. Ingolst.), Commentarius in primam et secundam secundae Thomae Aquinatis de gratia et de virtutibus. München, Hofb. 4880, 4° (193 ff.).

82 *Navarrette*, Balthasar, OP (s. XVII inc.), Controversiae in Divi Thomae eiusque scholae defensionem. T. I, S. th. I, q. 1—16. Vallisoleti, Petr. Lasso, 1605, fol. (903 pp.). T. II, S. th. I, q. 19—25. Ibid., 1609, fol. (752 pp.). T. III. S. th. I, q. 27—64. Ibid., 1634, fol. *QE* II, 436. *Hurter* III³, 657. *KL* IX, 57 f.

Livinus de *Meyer* (Hist. contr., 1705, l. II, c. 22, p. 161) führt aus Navarrette, T. II, controv. 25, § 5, concl. 13, folgende Stelle an (in welchem Zusammenhange, sagt Meyer nicht):

„Et quidem nec in Scriptura sacra, nec in Conciliis vel doctrina Sanctorum Patrum invenitur verbum aliquod de praedeterminatione materialis peccati seu entitatis."

83 *Nazarius*, Ioannes Paulus, OP († 1646), Commentaria et controversiae in primam partem Summae D. Thomae Aquinatis. Ven. 1613. . . in hac secunda editione ab ipso auctore plurimis additis illustrata, selectissimisque Thomisticae sapientiae documentis exornata: necnon ad marginem ab eodem auctore scholiis adiectis. Bononiae, haer. Io. Rossii, 1620. fol. T. I, q. 1—26 (924 pp.). T. II, q. 27—49 (551 pp.). T. III, q. 50—114 (650 pp.). *QE* II, 544. Cf. *Hurter* III³, 940. *KL* IX, 70. *KlHl* II, 1090.

Comm. in S. th. III, infra n. 405 f. Responsiones ad Hieronymi *Fasoli* SJ censuras commentarii sui in I. partem S. Thomae.

Responsiones ad obiecta F. Ioannis *Gonzalez de Albelda* (n. 149); (Opuscula . . opp. t. VII, nn. 3, 4). *QE* II, 544.

Cf. Fasolus, n. 141. Gonzalez, n. 149.

Defensiones seu responsiones ad impugnationes dictorum in commentariis ad I. partem D. Thomae. 1632. (Opusc. t. II; opp. t. VIII, n. 4). *QE* II, 545, 4.

84 **Nevelle*, Thomas van, SJ (1618—1672, Leodii in collegio Anglicano SJ). 1. Disputationes in primam partem Thomae

Aquinatis, de Deo trino et uno. Oxford, Bodl. Tanner 355 (139 ff.). — 2. Disputationes de poenitentia. in tertiam partem Thomae Aquinatis. Oxford, Bodl. Tanner 364, a. 1639 (271 ff.). — Cf. *Sommervogel* V, 1696.

185 **Ortiz*, Michael, SJ (1560—1638), Quaestiones in I^am^ D. Thomae, 1594—1596. 4° (42, 650 pp). Krakau UB., n. 2706.
V, 1965, A.

185a *Oviedo*, Petrus de, O. Cist. († 1651, episcopus). 1. In primam partem s. Thomae. — 2. In primam Secundae s. Thomae. *Antonio* II, 225.

186 *Pacheco*, Didacus de Silva, OSB († 1677). 1. In S. th. I. Matriti 1663—1665. 4 voll. fol. — 2. In 1 II, t. I. Ibid., 1669, fol. *Hurter* IV³, 7.

186a *Palanco*, s. u. Lehrbücher.

186b *Paquet*, Ad. Al., v. n. 41.

186c *Pedrosa*, Petrus Cornejo de, O. Carm., v. n. 42.

186d **Peña*, Ioannes de la, OP (Hispanus, ex Benedictino Dominicanus, prof. Salmantinus, † 1565), In universam S. Thomae Summam commentaria. *QE* II, 191. *Antonio* I, 756.

187 *Peñafiel*, Leon., SJ (1597—1657, n. in Rio-Bamba, Peru, prof. phil. et theol. in Cuzco, rector in Lima, provincialis in Peru). 1. Theologia, de Deo uno. Lugduni 1663. De Deo uno et trino. Lugduni 1666. — 2. Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae deque infidelitate, haeresi et poenis haereticorum . . Tom. tertius. Lugduni 1668, fol. (432 pp.) . . Tractatus de incarnatione Verbi divini . . Opus posthumum . . Tom. quartus (620 pp.). VI, 470. Cf. *Hurter* III³, 925. *Antonio* II, 15.

188 **Peltanus*, Th., SJ († 1584), Explanatio in primam D. Thomae. Wien, Hofb. 11.619. ch. a. 1570. 4°. (344 ff.).
VI, 466, B. — Cf. n. 116a.

189 *Pereyra* (Pererius), Benedictus, SJ (c. 1535—1610, Prof. der Rhetorik, Philosophie u. Theologie in Rom, ein Mann von ausgedehntem Wissen). 1. Physicorum, sive de principiis rerum naturalium libri XV. Romae 1562. De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus. Libri XV . . . Romae, 1576. fol. (511 pp.). Parisiis 1579. 4° (849 pp.). Ed. IV. Romae 1585. 4° (547 pp.). Lugd. 1585. 8° (849 pp.). Parisiis 1586, 8°. Venetiis 1586, 8°. Lugduni 1588, 8°.

Venetiis 1591. 4° (548 pp.). Coloniae 1595. 8° (849 pp.). Argentorati . . Coloniae 1603. 8° (849 pp.). Coloniae 1618, 8°. VI, 499, 1.

Aus diesem Werke, dessen erste Auflage 1562 (nicht 1572, *Dummermuth* 1, 737), also 26 Jahre vor der ersten Auflage von Molinas *Concordia* (1588) und 22 Jahre vor dem ersten Bande von *Bañez'* Kommentar zum ersten Teil der Summa theologiae (1584) erschien, zitiert *Dummermuth* 1, 735—738 (teilweise auch *Serry*[1] I, 15, p. 100) folgende Stellen:

Pereyra sagt, l. 8, c. 8 et 9:

„Haec doctrina, in hoc quod ait D. Thomas, Deum actu concurrere ad quamlibet secundarum causarum operationem, non est opinabilis aut probabilis tantum, sed est omnino vera, certa et indubitata, de qua fas non erat christiano philosopho dubitare . . . In eo autem, quod adiungit D. Thomas, *causas secundas*, et in his *voluntatem nostram a Deo moveri, applicari, et determinari ad volendum, licet nonnulli*[1] *dissentiant theologi, ego tamen manibus pedibusque in eam sententiam perquam libenter eo.* Hoc enim est ingenium, haec conditio, hic nexus atque contextus moventium, et causarum *per se et essentialiter subordinatarum, ut posterior non moveat, nisi mota* a priori: . . Quemadmodum igitur in aliis causarum generibus per se subordinatis invicem, posterior causa necessario praesupponit causalitatem priorum, . . sic etiam in moventibus et efficientibus per se invicem subordinatis, posterius necessario praesupponit primum; et primae causae causalitas prior natura est, quam causalitas causae secundae. Quid multa? Causae secundae *comparatione Dei, sunt tanquam instrumenta artis comparatione artificis; a quo nisi moveantur, et ex arte regantur, nec movere quidquam nec facere artificiose aliquid possunt . . .*

„Licet *voluntas* nihil operetur, *nisi mota et determinata a Deo:* quia tamen movetur a Deo convenienter naturae suae, et ut suapte natura apta est moveri, id est, *non necessario, sed libere:* ideo vere dicitur, vereque est libera. Si enim voluntas *ita moveretur a Deo, ut ipsa se nullo modo moveret, et ad agendum determinaret*, omnis profecto meriti ac demeriti, et libertatis ratio funditus tolleretur. Sed quia *Deus eam sic movet, ut ipsa nihilominus simul etiam seipsam moveat, ac per suam deliberationem se determinet ad agendum hoc vel illud quippiam;* ob eam causam merito appellatur, et vere

[1] „Pauci", sagt *Asor*, n. 119.

est libera. Non enim intelligendum est voluntatem esse liberam omnino *ita ut a nullo pendeat, nullique subiiciatur:* quomodo solus Deus liber est. Ratio enim cuiusvis creaturae *necessariam et inseparabilem continet dependentiam eius a Creatore,* tam in existentia, quam *in omni operatione.* Ergo libertas nostrae voluntatis ea est, quae potest competere creaturae: nempe quae distinguit ac separat voluntatem ab agente naturali."

L. 9, c. 13: „*Causa secunda non movet nisi mota a prima,* hoc est, nisi concurrente motione primae, *per quam ipsa dirigitur, determinatur, et applicatur ad movendum.*"

Nach dem Erscheinen von Molinas *Concordia* (1589) drückte sich jedoch Pereyra nicht mehr im thomistischen Sinne aus, z. B. in seinen Kommentaren zum Römerbrief (1603), zur Apokalypse (1606), zur Genesis (1592). Livinus de *Meyer* SJ, Hist. controv. de div. grat. aux. (1705), l. II, c. 21, p. 155. — *Serry*[1], V, 3, 7, p. 834 *s.*

2. *In primam partem D. Thomae. Bibl. Ambrosiana, D. inf., 458 (autographum). *Inc.* „Theologiae dignitas" etc. Duplicatum. Cod. Vat. Urbin. — 3. *De incarnatione. De sacramentis in communi, et de baptismo in particulari. Nn. 2 et 3 in codd. Vat. Urbin. 341, 342, 343, 344, 4° *(Antonio).* VI, 506, A, B. *KlHl* II, 1403. Cf. *KL* IX, 1807.

189 a *Perez*, Ant., SJ, v. n. 44.

189 b *Perez* de Menacho I., SJ, v. n. 45.

190 *Perez*, Dominicus, OP (erste Hälfte des 18. Jahrh., 15 Jahre Prof. d. Theol. in Alcala). 1. De scientia Dei tum necessaria tum libera, iuxta d. Thomae mentem. Matriti 1747. fol. *Hurter* IV[3], 1019. *KL* IX, 1809. — 2. *Commentarius in Summam S. Thomae. *Werner* III, 145_6. — 3. De ineffabili incarnationis mysterio iuxta S. Thomae mentem. Matriti 1747. *Hurter* IV[3], 1019.

191 *Perez*, Hieron., OBM de Mercede (1548), Commentaria in I. et 1 II. Summae. Matriti 1548. *Hurter* III[3], 774_1. *KL* IX, 1809. *Werner* III, 146.

Mirae eruditionis virum hunc s. Thomae interpretem subtilissimum vocat consodalis Franciscus *Zumel* in libro *Variarum disputationum* ad primam partem et ad primam Secundae, disputatione V, sectione I, conclusione IV. *Antonio* I, 596 *s.*

192 *Peri*, Hyacinthus, OSB (ad S. Lambertum in Styria professus, s. theol. doctor et professor ordinarius, notarius apostolicus, 1732), Quaestiones theologicae in universam Summam D. Thomae Aquinatis. In quibus iuxta eiusdem Doctoris

Angelici mentem illae difficultates enodantur, quae potissimum in scholis agitari solent, adiectis etiam suis locis pluribus decisionibus practicis, confessariis scitu utilibus ac necessariis. Nuper in Studio celeberrimi, liberi, et exempti monasterii ad S. Lambertum in Styria superiori discipulis expositae per R. P. Hyacinthum Peri . . . Nunc vero authoritate et consensu Superiorum publici iuris factae. 5 t. fol. 1719—1732. Cf. *Hurter* IV[3], 1008.

Pars prima. In primam partem D. Thomae. Continens tractatus tres: De Deo uno, trino, et angelis. Tom. I. De Deo uno.

Styrae, typis Iosephi Grünenwald, 1719 (561 pp., p. 553—561, Index).

Quaestiones . . Pars prima . . Tom. II. De Deo Trino et angelis. Ibid., id., 1719 (282 pp., Index, 352 pp., Index).

Quaestiones . . Prima Secundae. In primam Secundae D. Thomae. Continens tractatus octo: De beatitudine, actibus humanis, conscientia, peccatis, legibus, gratia, iustificatione impii, et merito.

Tom. I (totius operis III.). De beatitudine et actibus humanis. Ibid., id., 1730. (573 pp., Index).

Quaestiones . . Prima Secundae . . Tom. II (totius operis IV). De conscientia et peccatis. Ibid., id., 1731 (240 pp., Index, 511 pp., Index).

Quaestiones . . Prima Secundae . . Tom. III (totius operis V). De legibus, gratia, iustificatione impii, et merito. Ibid., id, 1732 (269 pp., Index, 214 [de gratia], 68, 97 pp., Index).

Bei der Abfassung des Kommentars zur III. pars wurde der Verfasser vom Tode ereilt (Pars I., t. I, Ad lectorem).

Peri ist ein gediegener Thomist. Dies bezeugen die den einzelnen Bänden beigedruckten Gutachten von Aemilius *Schaunberger* OSB und Eugenius *Inzaghi* OSB in St. Lambrecht; Joseph *Pargger* OP, Cyrillus *Riga* OP, Joseph *Wild* OP, Lukas *Dihanicz* OP; Anselmus *Hörmonseder* OSA, Alipius *Zurtshnthall* OSA, Salvianus *Molito* OSA; endlich die Approbation der Universität Salzburg.

Graz UB. II 6790 (St. Lambrecht $\frac{3}{2}\frac{1}{7}$ f.) Br. M. 3845. c.

Das *Verzeichnis der Hss. der Grazer UB. weist keine Hs. von Peri aus.

)2a Cf. *Petavius*, Dionysius, SJ (1583—1652). Opus de theologicis dogmatibus. Par. 1644 (recte 1643) bis 1650, 4 voll. Antv. 1700, 6 voll. Ven. 1721—1724, 1745, 1757. Romae 1857 (1 vol.). Barri Ducis 1864. Par. 1866—1868 (*KL* IX, 1841—1843).

T. I, l. 6, c. 6, titulus: „Demonstratur ex Augustini sententia, electionem ad gloriam, sive praedestinationem, ex nullis praevisis meritis a Deo fieri, sed ex gratuita voluntate . . .“ *Serry*, Hist. Congr. de aux.[3], I, 19, p. 113 *s.*

192b Cf. *Phelippeau* (Phelippaeus), Io., SJ (1577—1645), Oseas, primus inter prophetas, commentariis illustratus. T. I (et unicus). Par., Seb. Cramoisy, 1636. fol. (XXIII, 901 pp.). VI, 675, 3.

Phelippeau lehnt die *scientia media* ab:

C. 2, § 11. „Non inclusi", ait, „in modis illis gratiae efficacis aut statuendae aut declarandae, scientiam conditionatam, quam post Molinam theologi bene multi incluserunt." Infra declarat, „tres illos gravissimos Patres, S. Augustinum, S. Prosperum, et S. Fulgentium, qui prae ceteris omnibus doctissime et subtilissime de gratia disputarunt, *longissime abfuisse* ab eo gratiae efficacis sensu, qui per scientiam mediam et conditionatam, rationem reddit efficacitatis, quae est in gratia cum libero arbitrio cohaerentis: cum *illam ipsam scientiam* et futura conditionata respuerint." — Cf. *Serry*, De auxiliis, l. 1, c. 19 (Antv. 1709, p. 100 *s*). *Dummermuth* 1, 752. *Werner* III, 440, 447. *Serry*[3], I, 18, p. 110 *s*.

Philalethes Eupistinus, v. Brias, n. 125.

193 *Piccirelli*, P. G. M., I., SJ. De Deo uno et trino. Disputationes theologicae in 1[am] p[em] D. Thomae, qq. 2—43. gr.-8[o] (1418 pp.).

Catalogo nr. 8 della libreria ‚Propaganda' (1913).

194 *Pignataro*, Felix, SJ († 1905. prof. in univ. Gregor. Romae), Deo Deo creatore. Commentarius in 1. partem Summae theologicae S. Thomae, qq. 44—119 et in 1[am] 2[ae], qq. 81—83. gr.-8[o]. Cf. *Hurter* V[3], 1908.

Catalogo nr. 8 della libreria ‚Propaganda' (1913).

194a *Pius VII.* (1800—1823) gab dem P. *Angiolini*, Generalprokurator der Gesellschaft Jesu, den Rat, die *scientia media* aus den Schulen zu entfernen und dieselbe nur geschichtlich zu behandeln:

Ex epistula P. Caietani *Angiolini*, Procuratoris generalis Societatis Iesu, ad P. Generalem[1] eiusdem Socieatis:

„Superiores scholas quod attinet, summopere reprobat Pius VII., velle nos tot quaestionibus immorari mere speculativis, maxime quoad scientiam mediam: quae quaestiones ad nihil aliud inserviunt, quam ad aliorum theologorum invidiam ac rabiem contra nos concitandam. Heu! dixit, quot inimicos ex omni genere vobis ipsis comparastis, vestram mediam scientiam tam mordicus tuentes et extol-

[1] Unter Pius VII. waren General der Gesellschaft Jesu: Thaddaeus *Brozozowski* (1814—1820) und Aloysius *Fortis* (1820—1829).

lentes! *Eliminentur* a scholis huiusmodi systemata. Si quid de his *historice* tradere libuerit, bene erit: nunquam de his publice disputandum neque de his theses exponendae. *Ma questi vostri vecchi*, sunt ipsius Pontificis verba, *hanno la testa più dura di questo legno.* Atque hoc dicens, ter percussit fortiter mensam. Porro ego non adulationis causa, a qua summe abhorreo, sed uno veritatis amore ductus, respondi, me quoque semper in tali fuisse sententia; sperare, si non senes, iuniores saltem, qui modo theologiae dant, et subinde daturi sunt operam, fore ut consilium hoc amplectantur; ipsique senes, ut hoc idem sentiant, quantum in me erit, curaturum promisi.“ *Dummermuth* 2, 19.

4b **Porte*, G. de la, SJ, Commentarius in Summam D. Thomae, 163 . . fol. Autograph. Bordeaux, Archives de la Gironde. VI, 1041, A.

5 **Pozzobonelli* (Puteobonellus), Ioann. Thomas, OP (1671), In S. th. I. *QE* II, 640.

5a **Pozzobonello* (Puteobonellus), Dominicus Maria, OP († 1688), In praecipuos Summae S. Thomae tractatus commentaria.

Ms fuisse dicitur apud Praedicatores Ianuenses. *QE* II, 717.

Praepositus, v. Prévost, n. 196.

6 *Prévost* (Praepositus), Ioann., SJ (Atrebas, † 1634), Commentaria in S. th. I. Duaci 1631. . . in 1 II. Duaci 1637. . . in III. Duaci 1629. VI, 1223, 2—4. *Hurter* III³, 632.

6a **Prugger*, Georg., v. *Amrhyn, n. 115.

6b *Puteanus* (Puy), Ioann., OSA, v. n. 47.

7 *Quadros*, Didacus de, SJ († 1746), Caduceus theologicus, et Crisis pacifica de ‚examine thomistico‘, in tres partes divisa . . Secunda discutit graves admodum Authores Thomistas, nempe R. *Massoulié*, R. *Gravesonium*, R. *Benitez*, Ill. *Montalvan*, et alios . . Tertia . . recentem alium librum de gratia R. *Benitez* diligenter expendit . . (t. I). Matriti, 1733, fol. (569 pp.). — Caduceus theologicus . . Pars quarta et tomus secundus, in quo appenditur . . secunda editio . . Caietani *Benitez*, in cuius introductione Caduceum multis accusat . . Matriti 1741 (LII, 362 pp.). VI, 1329, 9.

Examen thomisticum et scrutinium theologicum . . In lucem editum opera et studio D. Martini de *Hoz* . . s. l. a. fol. (124 pp.). *Sommervogel* VI, 1329, 1330, ad 9.

Benitez, n. 263c. Graveson, n. 278. Massoulié, n. 292. Montalvan, n. 180.

197a *Quiros*, Antonius Bernardus (Bernaldo), SJ (1613 bis 1668). 1. Selectae disputationes theologicae de Deo. Quibus continentur quinque tractatus. I. De prooemialibus theologiae. II. De essentia et attributis. III. De visione Dei. IV. De scientia Dei. V. De voluntate Dei . . . Lugd., Borde, Arnaud, Rigaud, 1654. fol. (660 pp.). — 2. Selectae disputationes theologicae de praedestinatione, Trinitate et angelis . . Ibid., id., 1658. fol. (470 pp.). — 3. Disputationes selectae in primam Secundae D. Thomae. — 4. De incarnatione, in tertiam partem D. Thomae. — 5. *Tractatus de efficacia auxiliorum divinae gratiae congruentis cum libertate humanae voluntatis. Iuxta novissimam Constitutionem Innocentii X. editam anno 1653, in qua quinque propositiones Cornelii Iansenii, divinae gratiae et humanae libertati repugnantes expunguntur et damnantur. Vallis-Oleti, anno 1653, 4°. In archivio Loyola. — 6. *De theologia tractatus varii, praesertim de gratia, praedestinatione, peccatis, et opere sex dierum (1658). 4°, 8 voll. Bibl. in Salamanca. VI, 1352, 1353, 1, 2, 3, 4, A, C. Cf. *Hurter* III³, 8; *Antonio* I, 104.

197b **Raßler*, Christoph., v. *Amrhyn, n. 115.

197c *Reding*, Aug., OSB, v. n. 48.

197d *Rhodes*, Georg., SJ, v. n. 49.

198 *Ribadeneira*, Caspar de, SJ († 1675). 1. De scientia Dei ad q. 14 (S. th. I). Compluti 1653, 4°. — 2. De praedestinatione sanctorum et reprobatione impiorum, ad qq. 22—24. Ibid., 1652, 4°. — 3. De voluntate Dei, ad qq. 19, 20. Ibid., 1655, 4°. — 4. De actibus humanis in genere, in 1 II. Ibid., 1655, 4°. — 5. *De praedestinatione et auxilio gratiae. — *6. De scientia media (Bibl. Salamanca).

VI, 1723, 1724, 1—5, A, B. Cf. *Hurter* IV³, 8.

199 *Ripa* (Riva), Raphaël, OP († 1611). 1. Ad S. Thomae Aquinatis totam primam partem quaestiones et dubitationes scholasticae, quibus eiusdem angelici doctoris littera universa brevissimo primum epilogo concluditur, mox expla-

natur ac firmatur: demum una cum iis quae eius causa scripsit Caietanus cardinalis ab omnibus cum vero praecipue recentioribus, qui ad hanc usque diem sunt ei adversati, integra usquequaque defenditur. Ven., Marci Antonii Somaschi, 1609, fol. (922 pp.). *QE* II, 378, 379. *Hurter* III³, 368. — 2. *Ad tertiam partem S. Thomae quaestiones et dubitationes scholasticae. *QE* II, 379.

Riva, v. Ripa, n. 199.

**Roest*, P., SJ (1610). 1. Comment. in Iam D. Thomae. 1610. Hohenfurt 128, 4⁰. — 2. Tractatus de Eucharistia (Continetur in comm. in III. partem P. Maximiliani *Sandt*, n. 206). Hohenfurt 127, 4⁰. VII, 11, B, C.

**Rorer*, Matthias (dictabat reverendus pater Matthias Rorer, Molshemii a. 1623—1624, eiusdem academiae doctor eximius). 1. ‚In primam partem D. Thomae Theologiae Scholasticae'. *Inc.* ‚Summa D. Thomae dividitur in tres partes, in prima agit de Deo, quatenus est unus in essentia'. *Des.* ‚Adulterium omne est per se malum'. — 2. In tertiam partem, de sacramentis poenitentiae et matrimonii, Oxford, Bodl. Laud. misc. 62 (147 ff.). — Cf. Anonymos in codice 56 Bodl. Laud. misc. contentos. Item Anonymum (n. 241) codicis 64 eiusdem bibliothecae.

Ruiz de Montoya, Didacus, SJ (1562—1623). I. Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae. 1. De trinitate. Lugd. 1625. fol. (922 pp.). — 2. De voluntate Dei. Lugd. 1630. fol. (685 pp.). — 3. De praedestinatione et reprobatione hominum et angelorum. Lugd. 1628. fol. (654 pp.). — 4. De providentia. Lugd. 1631. fol. (500 pp.). — 5. Comm. ad I., a q. 14—18, de scientia, ideis, de veritate ac vita Dei. Par. 1629. fol. (938 pp.). — 6. De visione et nominibus Dei. Lugd. fol. — II. *De auxiliis divinae gratiae. 2 voll.

Commentarii prelo parati et a censoribus vehementer laudati, proditurі in lucem, quando S. Sedi Apostolicae placuerit (*Sotwel*).

III. *De angelis. Opus imperfectum. — IV. *Commentarii in materiam de peccatis. 4⁰. Bibl. Salamanca. — V. *Controversiae et quaestiones theologicae. Finis: 24 iunii 1605. 8⁰ (125 ff.). Rom, bibl. Angelica 1153.

VII, 323, 324, 2—6, A, B, C. *Hurter* III³, 663, 664. *Antonio* I, 311. *KL* 1357 *s.* *KlHl* II, 1850.

An Tiefe und Erudition wurde Suarez durch Ruiz übertroffen. Sein gediegenstes und großartigstes Werk, überhaupt weitaus das

beste über diesen Gegenstand ist der Band De Trinitate. *Scheeben* I, n. 1044. — Ruiz zeichnete sich aus durch Verbindung der positiven mit der scholastischen Theologie. *Kleutgen,* Theol. d. Vorzeit, V, n. 44. — Ruiz eminet inter S. Thomae interpretes e SJ celebritatis fama doctrinaeque splendore. *Hurter,* l. c., 661.

203 *Ruteau*, Antonius, O. Minim. († 1657), In S. th. I, de Deo uno. 1653, fol. *Hurter* III³, 958.

203 a **Salazar*, Ambrosius de, OP (1522—1560, Hispanus), In primam partem S. Thomae commentaria. Servantur Salmanticae. *QE* II, 168. *Antonio* I, 68.

204 *Salcedo*, Anton., OP (1670), De articulis primae partis Summae s. Th. ad formam scholae. Matriti. *QE* II, 632. *Hurter* IV³, 9.

204 a *Salmanticenses*, v. n. 50.

204 b *Salmeron*, Alphonsus, SJ (c. 1514—1585), Commentarii in s. Scripturam, 16 voll. (*KL* X, 1565 *s.*).

Disputatione I. praeliminari in epist. ad Hebraeos, scientiam Dei futurorum contingentium subordinat scientiae visionis, si reipsa contingant, sin minus contingunt, scientiae simplicis intelligentiae. Nullam scientiam mediam agnoscit.

„Scientia simplicis intelligentiae", ait, „. . . videt . . . etiam possibilia omnia, quae condere potuisset, si voluisset, non autem condidit. Quando ergo B. Thomas docet, futurum contingens, ut contingens est, nulli subiacere cognitioni aut angeli aut etiam Dei ipsius, intelligendus est loqui de scientia illa visionis, qua ab aeterno res omnes, ut in se sunt, providit; nam tali cognitione Deus non attingit futurum contingens, nec in causis, quas non habet, quia contingens est, nec in seipsis, quia nullo tempore sunt sibi futura, sed sibi praesentia. . . . Dicendum est, haec et quae sunt huiusmodi, in illa scientia visionis non vidisse . . . sed alia scientia, nimirum ideali, non qua res vidit, ut conderet, sed ut possibiles a se condi . . . Nec enim tantum Deus vidit ea, quae nunc sunt, omnia, sed etiam omnia, quae aliter evenire potuissent, et quae ex illis consequere<n?>tur . . . Quae vero asserit (Deus) se videre, ut futura, quae tamen reipsa nunquam exstiterunt in rerum natura, . . . non videt scientia visionis, sed tantum scientia simplicis intelligentiae, quae pars est visionis idealis."

Disputatione 21 in cap. 8 epist. ad Romanos, praedestinationem ante praevisa merita docet:

„. . . Infertur ergo, praedestinationis certitudinem non ab operum bonorum praescientia, sed a benigna Dei provi-

dentia proficisci. Nec ideo, quia quis praescitur salvandus, sed contra, quia praedestinatur salvandus . . ."

Serry, Hist. Congr. de aux.[3], I, 18, p. 107—109.

05 *San*, Lud. de, SJ († 1904), Tractatus de Deo uno . . . Continens disquisitionem de mente s. Thomae circa praedeterminationes physicas. 1894 sq. 8° (Br. M. 4225. f.). Cf. *Hurter* V[3], 1928.

06 *Sandt*, Max. van der (Sandaeus), SJ († 1656). 1. Theologia varia ad primam partem Summae S. Thomae. Moguntiae, 1624.

VII, 559, 19. Cf. *Hurter* III[3], 1015 *s.*

2. *Tractatus theologici. *Inc.* De incarnatione ex III. p. D. Thom. Aq. Tradidit P. Maximilianus Sande. Excepit M. Ioannes Mussigehrus, Grossenlangheimensis. *Des.* de matrimonio. Hohenfurt 127. Pp. 1610. starker Bd. 4°. VII, 566, B.

Der Traktat *De Eucharistia* ist der Theologie P. Petri *Roestii* (n. 200) entnommen.

07 **Schwab*, Marianus (c. 1650), Commentarii de Deo uno et trino; de vitiis et peccatis. München, Hofb. 4888 et 4889. (510, 256 ff.). — 2. Eiusdem et aliorum (1652) tractatus (in D. Thomae summam) de angelis *(a)*, de gratia; de fide, spe et caritate *(aa)*, de incarnatione *(b)*, de sacramentis *(c, d)*. München, Hofb. 4890 a, aa, b, c, d (242, 303, 366, 303, 331 ff.).

08 *Sebille*, Alexander, OP (c. 1612—1657). 1. *Tractatus de visione Dei, in 4°, Lovanii et Insulis. — *2. . . Dissertationes quaedam in primam partem S. Thomae, in 4°, Antverpiae. — 3. Divi Augustini et SS. Patrum de libero arbitrio interpres Thomisticus adversus Cornelii *Iansenii* episcopi Iprensis doctrinam, prout defenditur in Theriaca Vincentii *Lenis*, theologi Arausicani. Moguntiae, Io. Gaudefridi Schoonwetter, 1652. fol. (424 pp.). Ven. 1672. 4°. *QE* II, 586. *Hurter* III[3], 1017.

09 *Serra*, Marcus, OP, v. n. 52.

10 *Silvius* (Sylvius), Fr., v. n. 53.

11 **Simon*, Iosephus, SJ (1644), Commentatio in s. Thomae Aquinatis de angelis quaestionem 50, cum prologo. *Inc. prol.* ‚S. Augustinus in Ps. 103 loquens de Angelo.' *Inc. comm.* ‚I Conclusio; De fide est angelos existere prout hoc nomen.' Oxford, coll. Reg. CCXXIII (133 ff.).

212 **Soares*, Franc., SJ (1605—1659), Commentaria in I^am S. Thomae. 1659. VII, 1330, B.

212a **Soto*, Dom., OP, v. n. 54.

213 **Sotomayor*, Petrus de, OP († 1564?). 1. ‚Commentaria in primam partem divi Thomae, per magistrum fratrem Petrum de Sotomayor, ordinis Praedicatorum, theologiae professorem in cathedra primaria Salmantina.'

Commentarius se extendit usque ad q. 97 inclusive. In fronte voluminis: ‚Ex libris fratris Henrici Ruth, conventus Sancti Quintini, ordinis fratrum Praedicatorum.' Bourges 111, s. XVII (555 ff.).

2. Commentaria in S. th. 1 II (1659). Cod. Vat. 4634.

Antonio (Bibl. Hisp. nova, II, 240) sagt von ihm:

‚F. *Petrus de Sotomayor,* ordinis, nisi fallimur, praedicatorum, sacrae theologiae magister, et in academia Salmantina professor, reliquit scripta:

Commentaria in Primam secundae S. Thomae luculentissima, quae quidem manu cuiusdam Fr. Petri Solano saeculi superioris anno LIX. (i. e. 1659) scripta vidimus in codice Vaticano MS 4634.'

Weder bei *QE* noch bei *Hurter* wird ein Petrus de Sotomayor OP genannt. Der von *QE* II, 183 erwähnte Petrus de Soto OP, Beichtvater Karls V., Theolog des Trienter Konzils, lebte nicht in Salamanca und schrieb keinen Kommentar zu Thomas' Summa. Ebenso ist kein derartiger Kommentar bekannt von Ludovicus de Sotomayor, OP (1610, *QE* II, 374) und Antonius de Sotomayor OP (1648, *QE* II, 555). → Vgl. *Mancius,* n. 171 b.

**Southwell*, Thomas, SJ, v. Bacon, n. 120.

214 *Spinula*, Steph., congr. Somasch. († 1682), In S. th. I. Papiae 1681. — Spinula hält weder die *praemotio physica* noch die *scientia media* für notwendig wie im 19. Jahrh. Kard. *Pecci,* der Bruder Leo XIII. Cf. *Hurter* IV³, 345 *s.*

215 **Stengel*, Georg., SJ (1585—1651, aus Augsburg, 6 Jahre Prof. d. Philos. in Dillingen, 8 Jahre Prof. d. Theol. in Ingolstadt, 2 Jahre Prof. d. Hl. Schrift). 1. Commentarius in I. partem Summae D. Thomae. 1628. 4° (194 pp.). München, Hofb. 25.170. — 2. Commentarius in III. partem D. Thomae. Tractatus de Verbo incarnato et sacram. Eucharistiae. 1628. 4° (382 ff.). Eichstätt, Seminarbibl. — 3. Lectiones in tertiam Thomae Aquinatis de incarnatione et sacramento poenitentiae. 1626 bis 1628. 4°. München, Hofb. 4883. VII, 1559, B, C, D.

215a *Suarez*, Franc., SJ, v. n. 55.

215b *Swerts*, Ignatius Albertus, OSA (Belga, s. XVIII), Synopsis quaestionum theologicarum in s. theologiae prolegomena, et primam partem Summae d. Thomae. Coloniae, typ. Petr. Putz, 1732. *Ossinger* 886.

DER THEOLOGISCHE WERT DER APPROBIERTEN LEHRE DES HL. THOMAS

Von P. SADOC SZABÓ O. P.

I. Wissenschaftliche und theologische Auktorität[1]

29. Aus den bisherigen Untersuchungen folgt notwendigerweise, daß der hl. Thomas in irgendeinem Sinne eine theologische Auktorität ist.

Wir sprechen ausdrücklich von einer theologischen Auktorität des Aquinaten, die mit einer bloß wissenschaftlichen nicht verwechselt werden darf. Die wissenschaftliche Auktorität eines Verfassers richtet sich ausschließlich nach dem inneren Werte seiner schriftstellerischen Tätigkeit, gleichviel auf welchem Gebiete der menschlichen Erkenntnis. Das theologische Ansehen hingegen ist formell durch die ausdrückliche amtliche Anerkennung von seiten der Kirche als der von Gott bestellten obersten Hüterin der Offenbarung bedingt. Diese Anerkennung setzt zwar eine vorzügliche Leistung auf dem Gebiete der Glaubenswissenschaft voraus, ist aber mit dieser nicht identisch. Die Kirche muß „tamquam custos et magistra verbi revelati[2]" eine approbierte Lehre mit ihrer eigenen Auktorität bekleiden, damit ein wissenschaftlicher Schriftsteller sich einer theologischen Auktorität erfreuen kann. So wird auch in den Profanwissenschaften, z. B. in der Jurisprudenz ein einfaches fachmännisches Urteil von einem amtlich gutgeheißenen Rechtsspruch streng zu unterscheiden sein. Dasselbe gilt auch in der Theologie.

Der hl. Thomas besaß schon während seines Lebens eine allgemein geachtete wissenschaftliche Auktorität. Dies erhellt aus dem Zeugnisse der Pariser Universität anläßlich seines Todes. Sie drückt ihr Beileid an das zu Lyon 1274 abgehaltene Generalkapitel des Predigerordens über den großen Verlust in folgenden Worten aus: „Quis posset aestimare divinam providentiam permisisse, stellam matutinam praeeminentem in mundo, iubar in lucem saeculi, immo

[1] Fortsetzung der Abhandlung desselben Verfassers „Die Stellung des hl. Thomas in der Theologie" in dieser Zeitschrift III (1916), p. 657—684.

[2] Conc. Vat. I. cap. 3, I. Denzinger, nr. 1793.

ut verius dicamus, luminare maius, quod praeerat diei, suos radios retraxisse? Plane non irrationabiliter iudicamus, solem suum revocasse fulgorem et passum fuisse tenebrosam ac inopinatam ecclipsim, dum toti ecclesiae tanti splendoris radius est substractus etc.[1]."

Zu einer theologischen Auktorität ist indessen der heilige Lehrer nicht durch das Urteil seiner Kollegen oder der späteren Universitäten, sondern durch die formelle amtliche Anerkennung der kirchlichen Obrigkeit geworden.

30. Das Verhältnis der Kirche zum theologischen Wert einer Lehre können wir am einfachsten durch den Vergleich mit der Stellung der Kirche zum Glauben und zum Offenbarungsinhalte charakterisieren. Den Nachfolgern des hl. Petrus, so sagt das Vaticanum, ist der Heilige Geist nicht deshalb verheißen worden, „ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent[2]." Darum wird von den Theologen, wie es auch das Vaticanum tut[3], allgemein eingeschärft, daß die Auktorität der Kirche nicht zur inneren Konstituierung des übernatürlichen Glaubens gehört. Das Formalobjekt des Glaubens ist die prima veritas in essendo, der formale Grund (ratio formalis qua) desselben ist die prima veritas in cognoscendo et in dicendo, oder wie wir jetzt gewöhnlich sagen, die Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes. „Si in fide consideremus formalem rationem obiecti, sagt der hl. Thomas, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur[4]." Die Auktorität der Kirche ist nicht das innere Motiv des Glaubens, so wenig wie die äußeren Beweggründe der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zum Formalobjekt des Glaubens gehören[5]. Die Kirche ist vielmehr die lebendige, unmittelbare, äußere Glaubensregel, durch welche allen die gesamte Hinterlage des Glaubens rein und unverfälscht vermittelt wird[6]. Der hl. Thomas drückt sich hierüber folgen-

[1] Denifle, Chartularium Univ. Par. I, p. 504.
[2] Denzinger, nr. 1836.
[3] A. a. O., nr. 1789.
[4] II. II. p. qu. 1. a. 1.
[5] II. II. p. qu. 6. a. 1. c., ad 2.
[6] Hettinger, Fund. Theol.[2], p. 641.

dermaßen aus: „formale obiectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et in doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tamquam infallibili regulae, omnibus assentit, quae Ecclesia docet[1].“ Und wieder: „Omnibus articulis inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane[2].“

Ähnliches müssen wir auch bezüglich der kirchlichen Approbation einer Lehre behaupten. Auch hier stellt der Apostolische Stuhl keine neue Lehre auf, sondern setzt eine theologisch-wissenschaftliche Leistung voraus. Der Grund der erteilten Gutheißung ist nicht die Willkür der kirchlichen Auktorität, sondern die objektive Gediegenheit einer schriftstellerischen Arbeit, in welcher vor allem die vom übernatürlichen Charakter der theologischen Wissenschaft geforderten Bedingungen vollauf zur Geltung kommen müssen. Darum muß es dem Urteile der Kirche überlassen werden, in welchen literarischen Werken und auf welchem Zweige der theologischen Wissenschaft jene vorzüglichen Leistungen vorhanden sind, die den Grund der Approbation bilden.

Daraus entnehmen wir, daß der wissenschaftliche Wert einer Lehre durch die kirchliche Gutheißung keinerlei innere Veränderung erleidet. Die Kirche, von Christus zur treuen Bewahrung und unfehlbaren Erklärung der Offenbarungslehre[3] eingesetzt, bekennt öffentlich, daß eine theologisch-wissenschaftlich begründete Anschauung sich mit ihrer eigenen übernatürlichen Überzeugung deckt und approbiert sie als ein geeignetes Mittel zur Lösung jener Aufgabe, die sie nach ihrer göttlichen Mission im Laufe der Jahrhunderte zu erfüllen hat. Dadurch nimmt die gutgeheißene Schrift, je nach dem Grade ihrer Approbation, mehr oder weniger Anteil an der übernatürlichen Auktorität der Kirche selbst. Sie erhält, neben dem inneren wissenschaftlichen, noch einen äußeren theologischen Wert, ähnlich wie eine juristisch ausgearbeitete Gesetzes-

[1] II. II. p. qu. 5. a. 3. c.
[2] A. a. O. ad 2.
[3] Vaticanum, Denzinger, nr. 1800.

vorlage durch die Anerkennung von seiten der staatlichen Obrigkeit einen öffentlichrechtlichen Charakter empfängt.

31. Der Akt der Approbation einer Lehre gehört offenbar in den Bereich der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt, die von der potestas ordinis verschieden ist[1]. Die potestas iurisdictionis ist wesentlich eine Gewalt, die sich nicht nur auf die äußere Disziplin, sondern auch auf die Erhaltung der Lehre erstreckt. „Ipso autem Apostolico primatu," sagt das Vaticanum, „quem Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi[2]." Wenn also von manchen die potestas regiminis von der potestas magisterii getrennt wird, so kann dieser Unterschied kein realer, sondern nur ein virtueller sein; d. h. wir unterscheiden zwei Arten von Gegenständen, auf die sich ein und dieselbe höchste Gewalt erstreckt[3]. Sie heißt kirchliches Lehramt, insofern sie uns kraft ihrer göttlichen Auktorität eine Wahrheit verkündet und zur Annahme vorlegt und wird Regierungsgewalt genannt, insoweit durch sie das sittlich-disziplinäre oder das rechtliche Leben der Gläubigen geregelt wird. Doch können oft beide Tätigkeiten in eine zusammenfallen, was z. B. bei der Verpflichtung, eine ganze bestimmte Wahrheit innerlich und äußerlich unter Androhung von kirchlichen Strafen anzuerkennen, stattfindet.

32. Der letzte Zweck der Approbation einer Lehre ist das ewige Heil der durch Christus erlösten Seelen. Der unmittelbare Zweck derselben ist aber offenbar die Reinerhaltung des Glaubens, die Ausbreitung und Verteidigung der katholischen Wahrheit und die Bekämpfung der Irrlehren. Insofern nun durch die Aneignung der Lehre des hl. Thomas dieser Zweck angestrebt und erreicht wird, muß die Gutheißung der Doktrin des engelgleichen Lehrers in das Gebiet der potestas magisterii verwiesen werden. Insofern aber die Kirche durch positive Gesetze das Studium des Aquinaten vorschreibt und regelt, gehören die bezüglichen Bestimmungen offenbar zur potestas regiminis. Da aber die Gesetze nach ihrem unmittelbaren Zwecke beurteilt werden und da dieser Zweck in unserem Falle die Wahr-

[1] II. II. p. qu. 39. a. 3.
[2] Denzinger, nr. 1832.
[3] Vgl. Straub, De Ecclesia Christi, II, p. 19ff.

heit und die Verteidigung des Offenbarungsinhaltes ist, so muß die kirchliche Tätigkeit, die die Einführung der Lehre des hl. Thomas betrifft, eher zur potestas magisterii gerechnet werden.

Welchen Zweck der Apostolische Stuhl bei der Einführung der Lehre des hl. Thomas vor Augen hatte, können wir aus folgenden Worten Leo XIII. entnehmen: „Ubi se scholae catholicae in disciplinam et clientelam Doctoris Angelici tradiderint, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata. Ex probitate doctrinarum probitas gignetur vitae cum privatae tum publicae; probe vivendi consuetudinem salus populi, ordo, pacata rerum tranquillitas consequentur. — Qui in scientia rerum sacrarum elaborant, tam acriter hoc tempore lacessita, ex voluminibus sancti Thomae habituri sunt, quo fundamenta fidei christianae ample demonstrent, quo veritates supernaturales persuadeant, quo nefarios hostium impetus a religione sanctissima propulsent[1].“ In seiner Enzyklika „Aeterni Patris“ beteuert derselbe Papst, daß er die goldene Weisheit des Aquinaten „ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum[2]“ — selbstverständlich insofern letztere dem Endzweck der Kirche, dem Heil der Seelen, dienlich sind — wiederherstellen wolle.

Der hl. Augustin hat die Aufgabe der Theologie in die bekannten Worte zusammengefaßt: „non utique quidquid scire ab homine potest, in rebus humanis huic scientiae (tribuitur), sed illud tantummodo, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur nutritur defenditur roboratur[3].“

Mithin steht die katholische Theologie ganz im Dienste des Glaubens. Auch das von der Kirche approbierte philosophisch-theologische System des Aquinaten verfolgt denselben Zweck, und zwar im vorzüglichen Sinne.

II. Das kirchliche Lehramt und die approbierte Lehre

33. Um nun auf unsere Frage nach dem theologischen Wert der Auktorität des hl. Thomas näher einzugehen, müssen

[1] „Cum hoc“, 4. Aug. 1880, Acta Leonis XIII, I. p. 150.
[2] A. a. O., p. 107.
[3] De Trinit. l. 14. c. 1, nr. 3.

wir kurz ins Auge fassen, in welchem Verhältnis das kirchliche Lehramt zu einer approbierten Lehre stehen kann.

Drei Dinge sind hier zu erwägen: erstens der Gegenstand des kirchlichen Lehramtes im allgemeinen, zweitens die Stellungnahme der kirchlichen Auktorität zu einer Lehre, drittens muß in der Doktrin des hl. Thomas dasjenige bezeichnet werden, dem eine theologische Bedeutung zukommt.

Der Gegenstand des kirchlichen Lehramtes kann ein direkter oder ein indirekter, ein unmittelbarer oder ein mittelbarer sein. „Pertinet aliquid ad disciplinam fidei dupliciter: uno modo directe, sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur... Quaedam vero indirecte pertinent ad fidei disciplinam, inquantum scilicet ipsa non proponuntur ut propter se credenda, sed ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei[1].“ „Ad fidem pertinet aliquid dupliciter; uno modo directe, sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum... Indirecte vero ad fidem pertinent ea, ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei[2].“

Der direkte und unmittelbare Gegenstand des kirchlichen Lehramtes sind die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, die, wie das Vaticanum sagt, „in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius ore Christi ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae usque ad nos pervenerunt[3].“ Diese Wahrheiten sind als „divinum depositum“ der Kirche von Christus „fideliter custodienda et infallibiliter declaranda[4]“ übergeben worden. Alles also, was im Offenbarungsinhalte formell ausgesprochen oder mitinbegriffen ist, gehört zum unmittelbaren Gegenstande des kirchlichen Lehramtes.

Eine Wahrheit kann aber in einer formell geoffenbarten entweder als deren notwendige Voraussetzung oder als eine aus ihr sich ergebende klare natürliche Folgerung, wie z. B. der Teil im ganzen oder das Partikuläre im all-

[1] S. Thom. In I. Cor. c. 11. lect. 4.
[2] I. p. qu. 32. a. 4. c.
[3] Denzinger, nr. 1787.
[4] A. a. O., nr. 1800.

gemeinen, enthalten sein[1]. Die sogenannten theologischen Konklusionen, jene Sätze nämlich, die aus einer unmittelbar geoffenbarten Wahrheit mittels der natürlichen Schlußfolgerung der Vernunft abgeleitet werden[2], gehören zwar als solche nicht zum unmittelbaren Objekte des kirchlichen Lehramtes. Indessen kann die Kirche, erleuchtet durch das göttliche Licht des in ihr wirkenden Heiligen Geistes, erkennen, daß eine Lehre, die wir durch unsere Vernunft in einer unmittelbar geoffenbarten Wahrheit gefunden haben, sich wirklich darin findet. In diesem Falle wäre jener Satz zwar nicht als eine theologische Konklusion, sondern als eine schon an sich im Glaubensinhalte vorhandene, aber von der Kirche unter dem Beistande des Heiligen Geistes erst jetzt als solche erkannte Wahrheit, ein direkter Gegenstand ihres Lehramtes[3].

Damit aber eine geoffenbarte Wahrheit Gegenstand des kirchlichen Lehramtes sein kann, ist es, wie das Vaticanum sagt, notwendig, daß sie vom Heiligen Geiste durch Christus den Aposteln unmittelbar mitgeteilt worden ist. Denn die öffentliche, für alle Menschen erlassene Offenbarung ist mit den Aposteln abgeschlossen. Jede geoffenbarte Wahrheit muß also der Menschheit durch die Kirche übermittelt werden[4]. Ebendeshalb kann eine Privatoffenbarung nach der Meinung vieler Theologen zwar sub fide divina geglaubt werden, aber nicht Gegenstand der fides catholica sein[5]. Die Kirche hat zwar das Recht, Inhalt und Glaubwürdigkeit einer solchen Offenbarung nach den Grundsätzen der Glaubenswahrheiten zu prüfen und darüber ein entscheidendes Urteil auszusprechen, aber als unmittelbares Objekt des kirchlichen Lehramtes kann eine Privatoffenbarung nicht in Betracht kommen, noch kann sie an und für sich einen sicheren theologischen Wert beanspruchen[6].

34. Mittelbarer und indirekter Gegenstand des kirchlichen Lehramtes sind alle jene Wahrheiten und Tatsachen, die, wenn auch formell nicht geoffenbart, dennoch derart mit den Offenbarungslehren in Zusammenhang stehen, daß die Kirche ohne unfehlbare Lehrgewalt

[1] Salmanticenses, De fide, Disp. I, Dub. IV.
[2] Billuart, Diss. prooem. a. V.
[3] So unter anderen: Salmanticenses, a. a. O., § VII, nach Joannes a S. Thoma, I. part., qu. I, Disp. II, a. IV.
[4] I. p. qu. 1, a. 8. ad 2; Canus, De Locis theol. XIII, c. III.
[5] Dagegen sind Salmanticenses, a. a. O., § I, II.
[6] Straub, De Ecclesia Christi II, p. 250, 339.

auf diesem Gebiete ihrer Aufgabe, den Glaubensschatz rein und unversehrt zu verwalten, die Glaubenswahrheiten gegen falsche Auslegungen zu schützen, gegen Angriffe zu verteidigen, nicht nachkommen könnte[1].

Die Kirche selbst nimmt auf diesem Gebiete die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch. So heißt es im Vaticanum: „Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (Col. 2, 8). Quapropter omnes christiani fideles huiusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino[2]."

Diese mittelbare Lehrgewalt der Kirche erstreckt sich indessen ziemlich weit[3]. Die Kirche hat den göttlichen Auftrag, auf dem Wege der positiven Gesetzgebung den äußeren Gottesdienst und das religiöse Leben zu regeln, um den geoffenbarten Wahrheiten eine praktische, dem Endzweck der Kirche entsprechende Bedeutung zu verschaffen. In allen diesen Dingen, soweit dabei der Wahrheitsgehalt in Frage kommt, muß die Kirche unfehlbar sein. Zu demselben Gebiete rechnen die Theologen auch das feierliche Urteil der Kirche über die sogenannten facta dogmatica, die Heilig- und Seligsprechungen, die feierliche Bestätigung eines Ordens und nicht zuletzt auch, wie schon früher (Nr. 11) erwähnt, die Verurteilung einer Lehre infra notam haeresis.

Es ist allerdings wahr, daß die Unfehlbarkeit der Kirche in diesen mittelbaren Gegenständen ihres Lehramtes kein ausdrücklich definiertes katholisches Dogma ist, aber ebenso sicher ist es, daß die Übung der Kirche durch alle Jahrhunderte und die theologischen Gründe so schwer ins Gewicht fallen, daß wir diese Unfehlbarkeit, im allgemeinen gesprochen, als

---

[1] Hettinger, Fundamentaltheologie[2], p. 768; Valentinus ab Assumptione, C. Disc., Theol. Dogm. schol. Burgis 1910, I, p. 485.

[2] Denzinger, nr. 1798.

[3] Vgl. De Groot, Summa Apol. de ecclesia[2], p. 273 ff.

eine Glaubenslehre ansehen müssen. Denn zum Glauben gehören nicht nur jene Wahrheiten, die ausdrücklich und formell von der Kirche als feierliche Dogmen definiert wurden, sondern auch all das, was in der Quelle der Offenbarung sachlich enthalten ist und von uns als solches erkannt wird. Nun ist es aber eine unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, daß der Heilige Geist in der Kirche bis ans Ende der Zeiten durch seinen Beistand verbleibt, um sie alle Wahrheit zu lehren, die zur Reinerhaltung des Glaubensschatzes, zur Leitung und Regierung der Kirche erforderlich ist. Hiezu ist aber die Unfehlbarkeit der Kirche auf dem mit den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten innig verbundenen Gebiete, wie schon gesagt wurde, unbedingt notwendig. Daher ist diese Unfehlbarkeit in der direkt geoffenbarten Lehre über den göttlich verheißenen Beistand des Heiligen Geistes als ein Teil im ganzen oder wie das Partikuläre im allgemeinen schon enthalten. Sie muß demnach, wenigstens im allgemeinen, als eine formell-virtuell geoffenbarte Wahrheit, also als eine Glaubenslehre, festgehalten werden [1].

Die zum mittelbaren Lehramte der Kirche gehörigen Gegenstände werden im einzelnen nicht sub fide divina et catholica, sondern sub fide ecclesiastica oder mediate divina für wahr gehalten. Während nämlich, wie schon angegeben wurde, das Motiv des eigentlichen theologischen Glaubens die Auktorität Gottes ist, so ist der unmittelbare Beweggrund der fides ecclesiastica die Unfehlbarkeit der Kirche oder, besser gesagt, der von Gott zugesicherte Beistand des Heiligen Geistes. Die fides catholica stützt sich auf die auctoritas Dei loquentis, die fides ecclesiastica auf die auctoritas Dei assistentis [2]. Die weitere Frage nach der Natur dieser fides ecclesiastica liegt außerhalb der von uns hier zu lösenden Aufgabe. Es genügt festzustellen, daß auch ihr letztes Motiv die Auktorität der göttlichen Offenbarung, ipse Deus revelans, ist [3].

Diesen Gedanken will offenbar der hl. Thomas aussprechen, wenn er den Heiligen Geist als die Seele der Kirche bezeichnet: „Ecclesia catholica est unum corpus et

[1] Straub, a. a. O., p. 281—82.
[2] De Groot, a. a. O., p. 342; Straub, a. a. O., p. 340.
[3] Vgl. unter den Neueren Schiffini, De virtutibus infusis, Friburgi 1904, p. 213.

habet diversa membra. Anima autem, quae hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu Sancto iubemur credere Sanctam Ecclesiam catholicam[1]. „Si dicatur in Sanctam Ecclesiam catholicam, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum Sanctum, qui sanctificat Ecclesiam; ut sit sensus: credo in Spiritum Sanctum sanctificantem Ecclesiam[2].“

35. Das Zweite, was wir bei der theologischen Bewertung einer kirchlich approbierten Lehre ins Auge fassen müssen, ist die Art und Weise, wie das kirchliche Lehramt einen Gegenstand den Gläubigen vorlegt. Daß hier nur Fragen des Glaubens und der Sitten oder mit diesen zusammenhängende in Betracht kommen, braucht nach dem Gesagten nicht noch eigens betont zu werden. Aber zwei andere Bedingungen müssen wir hervorheben, soll eine Entscheidung des kirchlichen Lehramtes für uns einen sicheren theologischen Wert besitzen.

Zunächst muß das kirchliche Lehramt, formell als die höchste Instanz gefaßt, den Willen haben, eine Wahrheit der ganzen Kirche vorzutragen und diese zur Annahme derselben zu bestimmen.

Außerdem muß die höchste Lehrauktorität als solche die Absicht haben und offenbaren, eine Frage definitiv und unwiderruflich zu entscheiden und eine derartig festgesetzte Lehre der Kirche zur Annahme vorzulegen, d. h. gesetzlich zu proponieren.

Damit ist indessen nicht gesagt, daß eine unfehlbare Lehrentscheidung auch äußerlich an die Gesamtheit der Gläubigen adressiert sein oder daß dabei die ganze Kirche direkt angesprochen werden müßte. Ebensowenig ist dazu erforderlich, daß sie in einer feierlichen Bulle oder in einem allgemeinen Rundschreiben zur Kenntnis der Christenheit gebracht werde. Denn tatsächlich gibt es mehrere unfehlbare Entscheidungen, die unmittelbar bloß an die Kardinäle, an einzelne Kirchenprovinzen, an diesen oder jenen Bischof oder auch an Privatpersonen gerichtet waren. Es genügt, daß die höchste Lehrauktorität die ausdrückliche Absicht

[1] Opusc. In Symb. Apost. c. 9.
[2] II. II. p. qu. 1. a. 9. ad 5.

habe und dieselbe auch entsprechend kundgebe, einen für die ganze Kirche berechneten und damit alle Gläubigen verpflichtenden Lehrausspruch zu tun, jedoch so, daß unter „Kirche“ hier in erster Linie die Gesamtheit der Bischöfe und Priester zu verstehen ist.

Straub sagt hierüber folgendes: „dummodo ex verbis vel adiunctis certo constet, pontificem velle ad doctrinam recipiendam peremptorie et in perpetuum obligare, nihil interest, utrum in forma exteriore doctrina ad ecclesiam totam an ad partem eius dirigatur, quoniam decreta fidei pro necessitate fidei unius universalia intelliguntur; ratio autem alloquendi homines hos prae illis pontifici, quamvis fungenti munere pastoris christianorum omnium orbis, non episcopi simplicis urbis, cum aliis ea potest esse, quod potius hi quam illi pro se vel pro subditis suis confirmatione Petri vivi egent[1].“

Übrigens lehrt das Vaticanum hinsichtlich der zum feierlichen Dogma erhobenen päpstlichen Unfehlbarkeit ausdrücklich, daß der römische Papst dann irrtumslos etwas verkündet: „cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab Universa Ecclesia tenendam definit[2].“

Bezüglich des übrigen Gebietes des kirchlichen Lehramtes erklärt Pius IX.: „sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subiiciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram[3].“

Es muß aber hier ein Unterschied gemacht werden. Wird eine Lehre von der Kirche feierlich oder durch die allgemeine Lehre der Theologen — die ja ein sicherer locus theologicus ist — als ein mit dem Glauben und den

[1] De Ecclesia Christi, II. p. 482. Über einzelne äußere Formen der unfehlbaren Entscheidungen siehe Scheeben, Dogmatik I, p. 228.
[2] Denzinger, nr. 1839.
[3] A. a. O., nr. 1684.

Sitten zusammenhängender Gegenstand angenommen oder das Gegenteil davon zwar nicht als häretisch, aber infra notam haeresis irgendwie als irrtümlich und falsch bezeichnet, so ist eine solche Lehre mit absoluter Gewißheit sub fide ecclesiastica festzuhalten, wie wir dies bereits früher (Nr. 11) gesagt haben.

Die gewöhnlichen Entscheidungen der römischen Kongregationen, des S. Officium, des seit 22. März mit diesem vereinigten Index und seit neuerer Zeit auch der Commissio biblica[1], selbst wenn sie vom Papst in forma communi gutgeheißen sind, ferner die allgemeinen Äußerungen und Richtlinien der kirchlichen Obrigkeit können aus sich selbst noch keine fides ecclesiastica beanspruchen. Und dies aus dem einfachen Grunde, weil die genannten Auktoritäten entweder nicht kompetent sind, von uns eine solche innere Unterwürfigkeit des Verstandes zu fordern, die zur fides ecclesiastica nötig ist, oder aber, weil ihnen die Absicht, durch ihre Äußerungen in einer Frage ein definitives und allgemein bindendes Urteil auszusprechen, fehlt.

Zu welcher inneren Zustimmung wir derartigen Entscheidungen gegenüber verbunden sind, erklärt und begründet Straub mit folgenden Worten: „talibus edictis per se debetur assensus internus quidam firmus, quamvis non super omnia. Debetur, inquam, assensus etiam internus quidam firmus. Etenim magisterium sacrum cum ut potestas vera iurisdictionis non solum ad externam professionem subditorum, sed ad oboedientiam intellectus pro assensu fidei super omnia firmo praescribendo spectet, praecipere assensum internum etiam inferiorem modo suo firmum iure desuper dato poterit; nempe qui maiora, idem et minora in eodem genere potest, et sicut disciplinae sacrae leges ex se perpetuas et, dum ne appareat quidquam mali, praecepta ad tempus valida pro agendis voluntate, ita in rebus fidei leges in perpetuum et, dum ne appareat quidquam falsi, velut praecepta interim pro tenendis intellectu ecclesia ferre valet. Et vero simplices episcopi, quamvis sint fallibiles . . . consimiliter igitur maiora tribunalia romana, quamvis fallibilia, et ipse pontifex nondum utendo potestate summa summe vel pro locutione infallibili rite iniungent assensionem per se quidem satis firmam praestandam ad

[1] Vgl. das Motu proprio „Ilibatae custodiendae", 29. Juni 1910, Acta Ap. S. II. p. 469.

doctrinam, qua depositum revelationis explicant vel in controversia iudicant[1]."

Diese Entscheidungen, zu denen auch alle ähnlichen lehramtlichen Äußerungen der kirchlichen Auktorität zu zählen sind, müssen wir schon deshalb hoch einschätzen, weil die göttliche Vorsehung sich ihrer bedient, um die Gläubigen von ferneren Gefahren in Glaubensfragen zu schützen. Es wohnt ihnen zwar keine „veritas infallibilis", wohl aber eine „infallibilis securitas" inne, wie Hettinger sich ausdrückt[2], weshalb sie mit einer inneren Unterwürfigkeit und in gläubigem Gehorsam angenommen werden müssen.

Mit Recht hat daher Pius X. folgende Sätze der Modernisten verworfen: „Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo judicia a se edita complectantur", und ferner: „Ab omni culpa immunes existimandi sunt, qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt[3]."

Noch mehr verdient derjenige verurteilt zu werden, der die Verlautbarungen des S. Officium oder die allgemeinen päpstlichen Unterweisungen und Richtlinien einfach ignorieren oder denselben entgegenhandeln würde.

36. Das Dritte, was in der gegenwärtigen Frage in Betracht gezogen werden muß, ist die Lehre des hl. Thomas, der wir einen theologischen Wert zuschreiben wollen. Wir haben darin ein Mehrfaches zu unterscheiden.

Erstens kommt das philosophisch-theologische System des Aquinaten als ein einheitliches, organisches, wissenschaftliches Lehrgebäude in Erwägung. Von diesem sagten wir früher, daß es von der Kirche approbiert und vorgeschrieben wurde.

Zweitens müssen wir die einzelnen Teile der Doktrin des hl. Thomas ins Auge fassen, die zwar tatsächlich zum organischen Ganzen gehören, aber dennoch von demselben losgelöst gedacht und behandelt werden können.

Drittens müssen solche Lehrsätze unterschieden werden, die sich zwar im hl. Thomas finden, aber seinem philosophisch-theologischen System nicht eingegliedert sind

[1] Straub II, p. 345. II. p. 345.
[2] Fundamentaltheologie², p. 762.
[3] Denzinger, nr. 2007, 2008.

und unbeschadet seines wissenschaftlichen Inhaltes aus demselben entfernt werden könnten.

Viertens muß auf die Beweiskraft der einzelnen Argumente, welche der Aquinate anführt, um seine Behauptungen zu erhärten, Rücksicht genommen werden. Diese Argumente sind je nach dem Gegenstande, entweder Auktoritätsgründe aus der Heiligen Schrift, den Konzilien und den Vätern, oder aber Vernunftbeweise, die der hl. Thomas aus seinen wissenschaftlichen Prinzipien ableitet. Es ist demnach selbstverständlich, daß nicht allen Argumenten des hl. Thomas die gleiche Beweiskraft innewohnen kann. Manchmal kommt denselben nur die Bedeutung einer Wahrscheinlichkeit zu, ein anderes Mal ist die Kraft seiner Argumentation überwältigend und überzeugend, sei es wenn er als Theolog, sei es wenn er als Philosoph redet.

Man sieht also, daß bei der Untersuchung der theologischen Bedeutung der Doktrin des engelgleichen Lehrers nicht alles, was sich in seinen Schriften findet, auf die gleiche Stufe gesetzt werden darf. Hat ja der hl. Thomas selbst ab und zu seine Ansichten geändert, bzw. genauer und besser formuliert. Manche Lehrsätze bezeichnet er selbst, und zwar nicht immer aus Bescheidenheit, nur als wahrscheinlich, wodurch er den entgegengesetzten offenbar nicht jede Begründung absprechen will. Einzelne Argumente hat er später entweder preisgegeben oder ihnen eine andere, schärfere Prägung gegeben. Indem also die Kirche die Lehre des hl. Thomas vorschreibt, tut sie dies offenbar in dem Bewußtsein, seine Doktrin, so wie sie uns vorliegt und nicht anders, zu approbieren.

Das in diesem Abschnitt Gesagte läßt sich in folgende Punkte kurz zusammenfassen:

a) Während die fides divina als solche eine von Gott geoffenbarte Wahrheit zum Gegenstande hat, fordert die fides divino-catholica, daß eine geoffenbarte Wahrheit zwar wegen der Auktorität Gottes für wahr gehalten, aber durch die Kirche uns zum Glauben vorgelegt werde.

b) Fide ecclesiastica müssen wir alles das festhalten, was mit den geoffenbarten Wahrheiten in einem solchen Zusammenhange steht, daß der Glaubensinhalt sonst nicht rein bewahrt, erklärt, verteidigt oder richtig für das christliche Leben angewendet werden könnte. Das Urteil hier-

über steht der Kirche selbst oder der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen zu.

c) Den übrigen Entscheidungen und Lehräußerungen der kirchlichen Behörden gebührt eine innere religiöse Zustimmung des Verstandes und Unterwerfung des Willens, die aber einer niedrigeren Ordnung angehören, also die beiden eben genannten.

d) Eine Lehre, die wir fide catholica oder ecclesiastica festhalten, ist von größtem, weil unfehlbarem Werte für die Theologie und bildet einen eigentlichen locus theologicus für die Beweisführung der Glaubenswissenschaft.

e) Die übrigen Entscheidungen der kirchlichen Auktoritäten sind zwar von der Theologie zu beachten, genügen aber noch nicht, um aus sich selbst eine theologische Gewißheit zu begründen.

III. Die Lehre des hl. Thomas als Gegenstand des kirchlichen Lehramtes

37. In welchem Verhältnis steht nun die kirchlich approbierte Lehre des Aquinaten zu den kurz entwickelten Grundsätzen und in welchem Sinne kann seine Doktrin Gegenstand des kirchlichen Lehramtes sein?

Vor allem ist hier ausdrücklich zu betonen, daß die Lehre unseres Meisters in keiner Weise zum unmittelbaren Gegenstand des magisterium ecclesiasticum gehören kann, da derselbe nur eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist, die uns durch die Kirche übermittelt wird. Nun ist aber die Lehre des hl. Thomas, unter welchem Gesichtspunkte man sie betrachtet, in keiner Weise in dem amtlichen Offenbarungsinhalte, so wie er von der Kirche verwaltet wird, enthalten: die Schriften des großen Aquinaten sind das Resultat seiner wissenschaftlichen Forschungsarbeit.

Wir sehen auch, daß seine Lehre von der Kirche zwar im höchsten Grade empfohlen und in vollem Ernste vorgeschrieben, aber nie als Glaubenslehre definiert wurde, ja dass davon überhaupt keine Rede war. Wenn auch mehrere wichtige, natürliche wie übernatürliche Wahrheiten, die sich in seinen Werken finden und einen integrierenden Bestandteil seines Systems bilden, im Laufe der Jahrhunderte durch die unfehlbare Auktorität des kirchlichen

Lehramtes zu Dogmen erhoben wurden, so geschah dies nicht, insofern sie bloß die Lehre des Aquinaten darstellen, sondern weil sie ausdrücklich formell oder virtuell in den Offenbarungsquellen enthalten sind. Darum schreibt auch die Kirche die Lehre des Doctor Angelicus nicht als Glaubensobjekt, sondern als Gegenstand des theologischen Studiums vor.

38. Anders verhält es sich, wenn wir fragen, ob die Lehre des hl. Thomas Gegenstand des mittelbaren kirchlichen Lehramtes sein könne. Kann sie unter jene Objekte fallen, die mit dem Offenbarungsinhalte, seiner Reinerhaltung, Verteidigung, Erklärung und Begründung in einem wirklichen innigen Zusammenhange stehen?

Darauf müssen wir im allgemeinen eine bejahende Antwort geben. Denn der heilige Lehrer behandelt doch in seinen Schriften fast ausschließlich solche philosophische Fragen, die in innerer Beziehung zur christlichen Theologie stehen und deren notwendige Voraussetzung bilden. Derartige natürliche Wahrheiten aber und noch mehr die theologischen Untersuchungen unterstehen offenbar der kirchlichen Jurisdiktion, die als Lehramt über dieselben zu wachen und in jener Weise zu entscheiden hat, wie die Kirche es für angezeigt hält. Tatsächlich hat sich auch die Kirche mit der Lehre des Aquinaten seit deren Abfassung durch alle Jahrhunderte sehr eingehend beschäftigt. Wie also z. B. das Breviergebet ein Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung und Regierungsgewalt ist, so gehört auch die Lehre unseres heiligen Meisters in irgendeiner Weise, aber doch ausdrücklich, unter die Jurisdiktionsgewalt der Kirche, auch insofern sie als Lehramt in Betracht kommt.

Mit dieser Behauptung wird jedoch die Doktrin des hl. Thomas weder zu einer übernatürlichen Wahrheit gestempelt noch zu einem Glaubensgeheimnis erhoben und man braucht sich nicht zu fürchten, daß alles ohne weiteres für wahr und gewiß zu halten ist, was sich in seinen vielen Foliobänden findet.

Zunächst haben wir ja selbst in der Lehre des hl. Thomas ein Mehrfaches unterschieden (Nr. 35). Wenn wir also seine Doktrin als einen mittelbaren Gegenstand des kirchlichen Lehramtes betrachten, so sprechen wir zu-

nächst von der Gesamtlehre des Meisters, von dem, was offenbar organisch zu seinem philosophisch-theologischen System gehört, von jenem wissenschaftlich ausgebildeten Lehrgebäude, das speziell in seiner Summa theologica enthalten ist und von der Kirche approbiert wurde.

Von diesem Hauptpunkt unserer Untersuchung ist die weitere Erörterung über das Verhältnis der einzelnen Teile in der Lehre des hl. Thomas zum kirchlichen Lehramte zu unterscheiden. Nach Erledigung der ersten Frage wird auch die letztere erwogen und der theologische Wert jener Lehrsätze, die zur Integrität seines wissenschaftlichen Systems gehören, bestimmt werden; während die Bedeutung jener Ansichten und Behauptungen, die in seiner Doktrin nur eine nebensächliche Rolle spielen, hier nicht weiter besprochen werden soll. Die weitere Frage nach der Kraft der einzelnen Argumente in seiner Lehre kann, da es sich bei ihm um wissenschaftliche Untersuchungen und Resultate handelt, ebenfalls übergangen werden. Ihr Wert muß aus inneren Gründen abgewogen werden und ist ein absoluter oder relativer, je nach der Natur des betreffenden Gegenstandes.

Außerdem ist es durchaus nicht richtig, daß alles, was zum Gegenstand des kirchlichen Lehramtes gehört, eine übernatürliche Wahrheit, ein Geheimnis sein muß; denn an und für sich kann auch eine natürliche Wahrheit, falls sie in den Offenbarungsquellen enthalten ist, unmittelbarer Gegenstand des kirchlichen Lehramtes sein. Solche Wahrheiten gibt es in Menge, wie ein Blick in die Heilige Schrift beweist. Tatsächlich hat auch das Vaticanum Objekte unserer natürlichen Erkenntnis feierlich als Dogmen erklärt[1]. Daraus folgt indessen keineswegs, daß eine solche Wahrheit damit aufhört, ein Gegenstand unserer natürlichen Erkenntnis zu sein. Sie muß vielmehr von denen geglaubt werden, die den Vernunftbeweis nicht fassen können[2].

Um so mehr gilt dies von den Wahrheiten, die zum mittelbaren Gegenstand des kirchlichen Lehramtes gehören. Diese brauchen als solche überhaupt nicht geoffenbart und darum auch keine über-

[1] Denzinger, nr. 1801 ff.
[2] I. qu. 2. a. 2, ad 1.

natürlichen Wahrheiten zu sein, es genügt, daß sie mit ihnen in einem innigen Zusammenhange stehen. So kann ich z. B. auch durch die Vernunft allein klar und sicher erkennen, daß in einem theologischen Werke schwere Irrtümer enthalten sind, daß jemand die christlichen Tugenden in heroischem Grade geübt hat, daß diese oder jene Ordensregel dem Geiste des Christentums entspricht und daher ein geeignetes Mittel zur Erreichung der evangelischen Vollkommenheit bildet. Indem die Kirche diese und ähnliche Wahrheiten und Tatsachen ihrem Lehramt unterwirft, werden sie nicht ohne weiteres in übernatürliche umgewandelt. Das kirchliche Lehramt, erleuchtet vom Heiligen Geiste, will nur erklären, daß etwas, was wir natürlicherweise fassen können, auch aus dem Grunde wahr ist, weil es mit den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten in wirklichem Zusammenhange steht. Dadurch wird weder die Sache selbst geändert noch ihr Verhältnis zu unserer Erkenntnis aufgehoben. Zu dem sicheren, aber immerhin der Gefahr des Irrtums ausgesetzten natürlichen Vernunfturteile kommt das übernatürliche Urteil der Kirche hinzu.

So wird auch an der Lehre des hl. Thomas, sofern sie als mittelbarer Gegenstand des kirchlichen Lehramtes in Betracht kommt, nichts geändert. Seine Philosophie bleibt eine natürliche Wissenschaft, seine Theologie, die dem Inhalte und Motive nach zwar übernatürlich ist, muß durch unseren Fleiß mittels unserer natürlichen Kräfte erworben werden. Das kirchliche Lehramt erklärt nur, daß sein philosophisch-theologisches System sich in voller Harmonie mit den geoffenbarten Wahrheiten befindet und zu deren Verteidigung, Begründung und Erläuterung sowie zu ihrer Weiterentwicklung ganz und gar geeignet ist. Mit anderen Worten: es wird kirchlicherseits amtlich festgestellt, daß die Lehre des Aquinaten der vollkommenste Ausdruck der eigenen Überzeugung des kirchlichen Lehramtes auf dem Gebiete der Glaubenswissenschaft ist.

Da aber die Überzeugung der Kirche eine übernatürliche und durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes bewirkte ist, so erhält durch die feierliche Anerkennung seitens der Kirche die an sich schon objektiv sichere Lehre des hl. Thomas eine noch viel höhere, übernatürliche Garantie ihrer Gewißheit.

Dadurch nun, daß die Kirche in diesem Sinne die Lehre des Aquinaten approbiert, überträgt sie ihre eigene theologisch-wissenschaftliche Auktorität auf den Inhaber dieser Doktrin, der auf diese Weise durch Anteilnahme ebenfalls ein übernatürliches Ansehen besitzt, das folglich als locus theologicus für die theologische Beweisführung in Erwägung gezogen werden muß.

Der Grund der theologischen Auktorität des hl. Thomas ist demnach für die Kirche die volle Übereinstimmung seiner Lehre mit der eigenen Überzeugung der Kirche, für die theologische Wissenschaft hingegen die auf die Doktrin des heiligen Lehrers übertragene übernatürliche Auktorität der Kirche selbst.

39. Wohl niemand wird nach dem Gesagten bezweifeln, daß der Auktorität des hl. Thomas und seiner Lehre im theologischen Sinne zumindest eine solche Bedeutung zukommt, die dem Ansehen der übrigen Lehrer und Theologen gleichwertig ist, ja es sogar übertrifft. Indessen können wir uns damit durchaus nicht zufriedenstellen. Unser heiliger Lehrer nimmt in der kirchlichen Wissenschaft eine Ausnahmsstellung ein. Sein Wort muß ein ganz einzigartiges Gewicht besitzen. Seine Auktorität muß infolge der ganz speziellen Anerkennung von seiten der Kirche als oberster Hüterin und Lehrerin jeder übernatürlichen Wissenschaft jene der übrigen Kirchenlehrer übersteigen.

Wir sind demnach der Überzeugung und das ist der Kernpunkt unserer Untersuchung, daß das philosophisch-theologische Lehrgebäude des engelgleichen Meisters, als wissenschaftlicher Organismus und System gefaßt, im theologischen Sinne inhaltlich wahr ist und als ein eigentlicher, sicherer locus theologicus anerkannt werden muß.

Die Beweise hierfür werden aus solchen loci theologici hergenommen, die imstande sind, die theologische Gewißheit unserer These zu erhärten. Von den eigentlichen loci theologici kommen hier nur drei in Betracht: die Auktorität des römischen Papstes, die der allgemeinen Konzilien und der Theologen. Von den Theologen wollen wir hier absehen, da ihre Zeugnisse fast ins Unendliche reichen und ohnehin nur insofern ins Gewicht

fallen, als ihre Aussprüche sich mit jenen des kirchlichen Lehramtes inhaltlich decken. Allgemeine Konzilien sind seit dem Tode des hl. Thomas nur wenige abgehalten worden und ihre Stellungnahme zu seiner Lehre ist in der Auffassung des Oberhauptes der Kirche deutlich zum Ausdruck gebracht worden. Die Auktorität des Apostolischen Stuhles in dieser Frage ist und muß demnach ausschlaggebend sein.

Da aber in den positiven Quellen, die wir in dieser Abhandlung benützen und aus denen wir unsere Beweise schöpfen, die einzelnen Gründe ineinander greifen, so ist eine Wiederholung derselben, weil sie in der Natur der Sache liegt, nicht zu umgehen.

Die Hauptargumente wollen wir in den folgenden Abschnitten zusammenfassen, danach sollen weitere Erklärungen unserer These folgen.

IV. Das Urteil und die Überzeugung der Kirche und die Lehre des hl. Thomas

40. Es ist klar, daß das amtliche Urteil und die Überzeugung der römischen Kirche in einer Frage des Glaubens und der damit zusammenhängenden theologischen Wissenschaft durchaus nicht etwas Gleichgültiges, sondern von höchster Bedeutung für die Theologie selbst ist. Ebenso ist es unmöglich, anzunehmen, daß der Apostolische Stuhl Jahrhunderte hindurch eine Lehre mit den Ausdrücken des höchsten Lobes festhalte und dennoch eine solche Lehre in sich falsch sei, da ja im entgegengesetzten Falle der Nachfolger des hl. Petrus, der den Mittelpunkt der Glaubenseinheit bildet, in einer das ganze intellektuelle und moralische Leben der Kirche tief und wesentlich berührenden Frage öffentlich irren und die Kirche selbst irreführen würde.

Nun ist es aber eine ganz unleugbare historische Tatsache, daß die römischen Päpste von jeher die Lehre des englischen Meisters mit allen nur denkbaren Lobeserhebungen anerkennen, empfehlen und verherrlichen, so daß es schwer fallen dürfte, in der menschlichen Sprache noch weitere Ausdrücke zu finden, um den Aquinaten noch mehr zu preisen. „Ignoramus plane“, sagt schon Benedikt XIII., „quibus illam (doctrinam) laudibus pro magnis

suis in Ecclesiam meritis extollamus[1]." Seine Lehre kann demnach in ihrer Allgemeinheit wenigstens und als ein Ganzes unmöglich falsch sein. Sie muß die katholische Wahrheit enthalten und eben deshalb ein eigentlicher locus theologicus sein.

Das Lob der Lehre des heiligen Lehrers seitens des Apostolischen Stuhles hat schon zu seinen Lebzeiten begonnen. Bereits im Jahre 1256 nennt Alexander IV. den jungen Magister Thomas in einem Schreiben an den Kanzler der Pariser Universität „virum utique nobilitate generis et morum honestate conspicuum ac thesaurum literalis scientiae per Dei gratiam assecutum[2]."

Johannes XXII. sagt in der Kanonisationsbulle des Heiligen, daß wegen seiner Tugenden und seines allgemein bewunderten Wissens die Worte des Psalmisten: „rigans montes de superioribus suis et de fructu operum tuorum satiabitur terra" (Ps. 103, 13), in ihm vollendet in Erfüllung gegangen sind[3].

Klemens VI. verkündet den Ruhm des heiligen Lehrers in folgenden Worten: „Attendentes, quod ordo praedictus (Praedicatorum), in horto plantatus Ecclesiae ac in germine ineffabilis spiritualis utilitatis succrescens, illum perlucidum ac fructuosum palmitem, beatum videlicet Thomam de Aquino, confessorem ac doctorem egregium, ex cuius sapientiae ac doctrinae scriptis et traditis universalis Ecclesia multiplicem spiritualis ubertatis fructum recolligens, ipsius fructus odore reficitur incessanter, produxit...[4]"

Auch Urban V., der die Schwierigkeiten wegen der Reliquien des hl. Thomas zu schlichten hatte, versäumte keine Gelegenheit, die allgemeine Bedeutung seiner Lehre anzuerkennen. Er nennt ihn ebenfalls „Doctor egregius", der „per sua profunda (al. perlucida) et salutifera documenta universalem illustravit Ecclesiam[5]." Ein anderes Mal sagt der nämliche Papst von ihm: „Nos atten-

---

[1] „Pretiosus", 26. Mai 1727. Bull. Ord. Praed. VI. p. 622.

[2] „Delectabile", 3. Mart. 1256. Denifle, Chartularium Univ. Paris. I, p. 307; Bull. Ord. Praed. I, p. 298.

[3] „Redemptionem", 18. Juli 1323. Bull. Ord. Praed. II, p. 159.

[4] „In Ordine", 6. Februar 1344, a. a. O., p. 226.

[5] „Copiosus", 16. Juni 1368 und „Cum ex certis", 1. Juli 1368, a. a. O., p. 258, 259.

dentes, quanta a Deo scientiae doctrina (al. scientia dotatus) Ordinem Praedicatorum et universalem Ecclesiam illustravit ac beati Augustini vestigia insequens, Ecclesiam eandem doctrinis et scientiis quamplurimum adornavit[1]." — Ebenso preist Nikolaus V. den heiligen Lehrer als denjenigen, „ex cuius doctrina tota universalis illuminatur Ecclesia[2]." — Alexander VI. hebt hervor, daß zwar alle Kirchen, die einem Heiligen geweiht sind, in Ehren gehalten werden sollen, „illas tamen, quae in honorem s. Thomae de Aquino dedicatae noscuntur, eo celebriori memoria convenit celebrari, quo ipse, quasi lucerna praefulgens in universo, christianum orbem illustrat[3]."

Pius IV. erklärt, er wolle alles aufbieten, um das Ansehen „tanti Doctoris, ex cuius doctrina quanti fructus Ecclesiae pervenerint et quotidie perveniant" zu heben[4]. — Sixtus V. nennt den Aquinaten „Ordinis sui decus et Ecclesiae Ornamentum", er und der hl. Bonaventura seien „duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia, qui et charitatis pinguedine et scientiae luce totam Ecclesiam collustrant[5]."

Im Laufe der Jahrhunderte wuchs die Bedeutung des hl. Thomas für die Gesamtkirche und ihre Theologie immer mehr. Seine früheren Gegner mußten das Feld räumen, er herrschte auf dem Gebiete der katholischen Wissenschaft, und die im Geiste der Kirche arbeitenden Kräfte sammelten sich um ihn. Er war der Lehrer aller, „Doctor communis". Er war der Lehrer der Kirche und wurde auch von den Päpsten amtlich „Doctor" genannt, noch bevor Pius V. ihm am 11. April 1567 die liturgischen Ehren eines „Doctor Ecclesiae" zuerkannte . . . „Ex quo Sanctorum laudabili numero," heißt es in der apostolischen Kanonisationsbulle, „qui catholicam veritatem corde, opere et ore roborarunt, Angelici Doctoris, S. Thomae de Aquino, Ordinis Praedicatorum, in coelis a multis annis assumpti, orbi terrarum et divinis et propriis est comprobata testimoniis . . ." und

[1] „Laudabilis", 31. August 1368, a. a. O., p. 259.
[2] „Cum et plantare", 20. Juli 1451, a. a. O. III, p. 299.
[3] „Etsi", 29. Juli 1496, a. a. O. IV, p. 122.
[4] „Salvatoris", 15. April 1564, a. a. O. V, p. 97.
[5] „Triumphantis", 14. Mart. 1588, a. a. O., p. 460.

weiter nennt der Papst ihn „clarissimum Ecclesiae Dei lumen[1].“

Die Aussprüche der neueren Päpste können wir füglich übergehen, da sie nur mit noch kräftigeren Worten wiederholen, was bisher angeführt wurde. So Klemens VIII.[2], Paulus V.[3] bis herab zu Benedikt XIV., der ihm in einer feierlichen Ansprache an die Väter des Generalkapitels der Dominikaner am 2. Juli 1756 zu Rom folgendes Zeugnis ausstellt: „nullo unquam tempore evenire potuisse, ut e memoria nostra dilaberetur theologorum princeps, scholarum angelus, ecclesiae doctor, praeclarum ordinis vestri sidus, S. Thomas Aquinas, cuius doctrinae complures Romani Pontifices praedecessores nostri perhonorifica dederunt testimonia, quaemadmodum et Nos ipsi in libris, quos de variis argumentis conscripsimus, postquam angelici doctoris sententiam diligenter scrutando percepimus atque inspeximus, admirabundi semper atque lubentes eidem adhaesimus atque subscripsimus, candide profitentes, si quid boni in iisdem libris reperitur, id minime nobis, sed tanto praeceptori totum esse tribuendum[4].“

Wenn also Benedikt XIII. erklärt: „Aequum vero erat, ut angelica doctrina tanti Doctoris non vulgaribus efferretur encomiis, quae solis instar universum mundum illustrans, uberrima christianae Ecclesiae bona peperit paritque in dies singulos multiplici fructu[5],“ faßt er nur die Überzeugung und das amtliche Urteil aller seiner Vorgänger seit Alexander IV. zusammen. Diese Lobsprüche stammen von den Nachfolgern des hl. Petrus unter offenbarer Leitung des Heiligen Geistes. „Petrus est,“ sagt Kardinal Billot S. J., „a quo singularem illam habet Aquinas commendationem[6].“

Ein so allgemeines und feststehendes Urteil des Apostolischen Stuhles muß wahr und die derart amtlich ausge-

---

[1] „Mirabilis“, a. a. O., p. 155—156.

[2] „Quantum“, 22. November 1603; „In quo Nos“, v. d. D.; „Sicut Angeli“, a. a. O., p. 610—612.

[3] „Splendidissimi“, 17. Dezember 1607, a. a. O., p. 657. „Cum, sicut“, 20. Oktober 1614, a. a. O., p. 699.

[4] Acta Cap. Gen. O. P. Romae 1904, vol. IX. p. 198—199.

[5] „Pretiosus“, 26. Mart. 1727. Bull. Ord. Praed. VI. p. 622.

[6] Rede zur Eröffnung der Academia S. Thomae, Divus Thomas II p. 132.

zeichnete Lehre des engelgleichen Lehrers muß eine theologische Beweisquelle, ein locus theologicus sein.

41. Die Päpste begnügen sich indessen nicht mit einfachen, wenn auch noch so herrlichen Anpreisungen der Lehre des hl. Thomas, sie gehen noch weiter und nennen wiederholt seine Doktrin, als ein Ganzes gefaßt, wie oben betont wurde, sicher und irrtumslos.

Pius V. sagt in der angeführten Bulle anläßlich der feierlichen Erhebung des Heiligen zum Kirchenlehrer, seine Lehre sei „certissima christianae regula doctrinae, qua S. Doctor Apostolicam Ecclesiam infinitis confutatis haeresibus illustravit[1].“ Klemens VIII. behauptet, die Schriften des heiligen Lehrers seien „singulari ordine, mira perspicuitate, sine ullo prorsus errore“ abgefaßt worden[2]. Dasselbe sagt Benedikt XIII.[3] — Nach Alexander VII. sind Augustinus und Thomas „praeclarissimi Ecclesiae catholicae Doctores, . . . quorum sanctissimorum virorum penes catholicos universos ingentia et omnem laudem supergressa nomina novi praeconii commendatione plane non egent“ und deren Lehrsätze (dogmata) sind „inconcussa tutissimaque[4]“.

Pius X. sagt über die Befolgung der Lehre des hl. Thomas: „nec sane tutior ulla haberi potest hoc in genere institutio, quam quae ducem sequatur ac magistrum Thomam, unde tantum hauserunt luminis ac firmitatis qui de rebus divinis ad eius mentem conscripserunt[5].“ Ein anderes Mal äußert sich der nämliche Papst: „cuius via et ratio usque ad profundissima divinarum rerum cognitionem sine ullo erroris periculo perducit“ . . . . „ipsum (Aquinatem) sequi tutissima via (est) ad profundam divinarum rerum cognitionem[6].“

Die Kirche hat die Ansicht von der Irrtumslosigkeit der Schriften des Aquinaten in das Officium divinum des Dominikaner-Ordens aufgenommen[7], womit der Sache noch eine größere Bedeutung zugeschrieben werden muß.

---

[1] Bull. Ord. Praed. V, p. 155.
[2] A. a. O., p. 612.
[3] „Demissas preces“, 6. November 1724, a. a. O. VI, p. 546.
[4] „Litteras vestras“, 7. August 1660, a. a. O. VI, p. 197.
[5] „Quantopere“ ad P. Lottini, O. P., 9. August 1910, Acta Ap. S. II, p. 724.
[6] „Praeclara“, 24. Juni 1914, a. a. O. VI, p. 334—335.
[7] Lectio V. in Octav. S. Thomae, 14. Mart.

Es ist indessen klar, daß die höchste kirchliche Auktorität unmöglich in einer solchen Weise von der Doktrin des heiligen Lehrers sprechen könnte, wenn sie nicht genügende, ja zwingende Gründe für die Annahme besitzen würde, daß sein philosophisch-theologisches Lehrgebäude, als Ganzes betrachtet, frei ist von falschen Lehren. Die ausschlaggebenden Gründe dafür werden selbstverständlich aus seinen Schriften hergenommen. Es gibt aber auch äußere, die die inneren noch bekräftigen.

Die ältesten Biographen des Heiligen berichten, er habe selbst seinen vertrauten Mitbrüdern wiederholt zugestanden, daß er sein Wissen nicht so sehr durch eigenes Studium als vielmehr durch besonderen göttlichen Einfluß erworben habe[1]. Das römische Brevier enthält dieselbe Erzählung, ein Beweis, daß die Kirche sich damit einverstanden erklärt[2]. Johannes XXII. hat dies übrigens schon in der Kanonisationsbulle des Heiligen anerkannt, indem er sagte, der heilige Lehrer habe seine vielfachen „scripta . . . ad Dei honorem, fideique dilatationem, eruditionemque studentium, clara cum sciens esset, famosa cum cognitus, non absque speciali Dei infusione“ verfaßt[3].

Somit müssen wir annehmen, daß der heilige Lehrer bei der Abfassung seiner Schriften durch ein übernatürliches Licht erleuchtet wurde, das ähnlich wie das lumen propheticum ihn vor Irrtum bewahrte und ihm zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit behilflich war. Die Kirche selbst nennt den heiligen Lehrer „donis plenus ex aethere morum et sapientiae“[4]; unter der letzteren ist offenbar auch sein theologisches Wissen mitinbegriffen.

Daraus folgt aber keineswegs, daß das philosophisch-theologische Wissen des Aquinaten ein von Gott eingegossener Habitus war, so wenig wie das lumen propheticum selbst ein Habitus und dem Gegenstande nach notwendigerweise etwas Übernatürliches ist[5]. Das lumen propheticum erfordert nicht einmal immer die Eingebung von neuen species, sei es in der Phantasie, sei es im Verstande; es genügt vielmehr, wie schon der Name sagt, eine neue gött-

[1] Guil. de Thoco. Vgl. Bollandisten, Mart. I, p. 664.
[2] V. Lect. in festo S. Thomae, 7. Mart.
[3] „Redemptionem“, 18. Juli 1323. Bull. Ord. Praed. II, p. 159.
[4] Brev. O. P., 7. Mart. Hymnus in prim. vesp.
[5] II. II. p. qu. 171. a. 2.

liche Erleuchtung eines bereits natürlicherweise erworbenen Wissensgebietes oder des Erkenntnismittels oder Erkenntnisvermögens[1].

Durch die Annahme der Irrtumslosigkeit infolge einer übernatürlichen Erleuchtung wird also der ernsten wissenschaftlichen Arbeit unseres heiligen Lehrers, die ja ein andauerndes Studium erforderte, kein Eintrag getan. Wohl aber wird damit eine Garantie geboten, daß seine Forschung frei von Verirrungen ist. Das ist der Sinn der angeführten Äußerungen über die Irrtumslosigkeit der Lehre des hl. Thomas.

Diese wissenschaftliche Verläßlichkeit der Doktrin unseres heiligen Lehrers — immer als Ganzes betrachtet — wird durch einen weiteren Bericht aus seinem Leben bestätigt, wonach er aus dem Munde des Heilandes die denkwürdigen Worte über seine eigenen Leistungen vernahm: „Bene scripsisti de me Thoma, quam mercedem accipies[2]?“ Die Päpste haben diese Erzählung in ihre amtlichen Äußerungen über die Lehre des Aquinaten aufgenommen und darin eine Bekräftigung der an sich im logischen und wissenschaftlichen Aufbau des Systems enthaltenen Irrtumslosigkeit seiner Lehre gefunden[3]. Die Kirche verwertet diese historische Tatsache in ihrem Offizium, wodurch die Authentizität derselben für die Gesamtkirche anerkannt ist.

Diese Erzählung von der Bestätigung der Lehre des hl. Thomas durch Christus steht nicht im Widerspruch mit dem, was wir soeben über die schon bei der Abfassung seiner Schriften erfolgte übernatürliche Erleuchtung seines Geistes gesagt haben; denn das erwähnte lumen divinum ist nicht immer ein wirkliches prophetisches Licht im strengen Sinne, es kann auch eine geheimnisvolle, den Geist erhebende und bestrahlende Kraft sein, ohne daß der Begnadete eine sichere Überzeugung von deren göttlichen Ursprung zu haben braucht. Der hl. Thomas sagt darüber: „mens prophetae dupliciter a Deo illuminatur

---

[1] A. a. O. qu. 173. a. 2; I. p. qu. 12. a. 13.

[2] De Thoco, Bollandisten, Mart. I, p. 669, 673—674.

[3] Pius V., „Mirabilis“, Bull. Ord. Praed. V, p. 156; Klemens VIII., „In quo“ und „Sicut“, a. a. O., p. 611, 612; Benedikt XIII., „Pretiosus“, 26. Mart. 1727, a. a. O., VI. p. 622; Leo XIII., „Nostra“ 28. November 1898, Acta Leonis XIII. VII, p. 205 usw.

uno modo per expressam revelationem, alio modo per quemdam instinctum occultissimum... De his ergo, quae expresse per spiritum prophetiae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet, quod haec sunt divinitus sibi revelata... Sed ad ea, quae cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu vel per spiritum proprium. Non autem omnia, quae cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur[1]." Ein anderes Mal heißt es: „operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectae, et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo (— oder von Gott), cognoscit se ab angelo illuminari[2]."

Mithin ist es nicht notwendig, anzunehmen, daß der heilige Lehrer von der Existenz und dem Urheber jener übernatürlichen Erleuchtung, die die Kirche ihm zuerkennt, während seiner wissenschaftlichen Arbeiten eine sichere, jeden Zweifel ausschließende Kenntnis hatte. Er konnte demnach noch immer eine übernatürliche Bestätigung seiner Lehre vom Heiland erbitten, die ihm in den erwähnten Worten des Herrn auch erteilt wurde.

42. Der Glaube und die Überzeugung der Kirche kommt in ihrer Liturgie und in ihren öffentlichen Gebeten zum Ausdruck. Lex orandi lex credendi. Was die Kirche, die unter der Leitung des Heiligen Geistes steht, in ihren öffentlichen Gebeten bekennt, das muß theologisch wahr sein. So argumentiert z. B. der hl. Augustin gegen den Pelagianer Vitalis gerade aus den Gebeten der Kirche, um die Notwendigkeit der Gnade auch zum Anfang des Glaubens darzutun[3].

Nun nennt die Kirche in ihrem liturgischen Offizium die Wissenschaft des hl. Thomas eine wunderbare und

[1] II. II. p. qu. 171. a. 5.
[2] I. p. qu. 111. a. 1. ad 3.
[3] Epist. 217.

bittet um die Gnade, in dieselbe eingeführt zu werden. „Deus, qui Ecclesiam tuam beati Thomae confessoris tui atque doctoris mira eruditione clarificas et sancta operatione fecundas, da nobis, quaesumus, et quae docuit intellectu conspicere ...“ lautet das amtliche Gebet der Kirche.

Daraus folgt ein Doppeltes. Zunächst setzt das Gebet der Kirche voraus, daß die Lehre des Aquinaten zumindest in ihrer Allgemeinheit als philosophisch-theologisches System wahr und frei von Irrtümern ist. Denn die Kirche weiß aus sich selbst nicht, was sie bitten soll, sondern der Heilige Geist ist es, der sie zum Gebete antreibt[1]. Der Geist der Wahrheit kann aber unmöglich die Kirche dazu antreiben, die Erfassung einer Lehre zu erbitten, die nicht die treue Widerspiegelung der Offenbarung und jener Wahrheiten wäre, die zur sicheren Erkenntnis des Glaubensinhaltes führen.

Die etwaige Gegenbemerkung, die Kirche wolle nur insofern um die Einführung in die Lehre des hl. Thomas und um ihre Aneignung bitten, als diese wahr und beberechtigt ist, ist in sich hinfällig; denn in diesem Sinne könnte die Kirche um Einsicht in die Lehre eines jeden anderen theologischen Schriftstellers, ja sogar eines jeden anderen Autors beten, da in allen Schriften etwas Wahres enthalten ist, was in irgendeiner Weise der Kirche nützen kann[2]. Das amtliche Gebet der Kirche in unserem Falle setzt offenbar die Irrtumslosigkeit der Lehre unseres Meisters voraus.

Der unmittelbare Gegenstand des Gebetes sind übernatürliche Güter, „quibus beatificamur et quibus beatitudinem meremur[3].“ Das Natürliche wird nur insofern erfleht, als es zum Übernatürlichen hingeordnet und zu dessen Erreichung nach Gottes Vorherbestimmung behilflich ist[4]. Da nun die Kirche direkt und unmittelbar um die einsichtsvolle Aneignung alles dessen betet, was der hl. Thomas lehrte, so muß der Inhalt seiner Schriften selbst in irgendeiner Weise übernatürlich sein. Nun gehört aber der vom heiligen Lehrer behandelte Gegenstand oft in das

[1] Ad Rom. 8, 26, dazu S. August. de dono pers. c. 23.
[2] C. v. Schaezler, Introd. in s. Theol., p. 225.
[3] II. II. p. qu. 83. a. 5.
[4] A. a. O., a. 6.

Gebiet der natürlichen Erkenntnis, die als solche nicht immer im Dienste des Übernatürlichen steht. Es ist also der Schluß erlaubt, daß die Kirche, indem sie um die Einführung in seine Doktrin betet, vom übernatürlichen Ursprung derselben überzeugt ist.

Das ist aber eine Bestätigung dessen, was wir früher über die direkte göttliche Erleuchtung des heiligen Lehrers bei der Abfassung seiner Schriften gesagt haben, also ein neues Argument zugunsten ihrer Irrtumslosigkeit.

43. Man wird vielleicht derartige Schlußfolgerungen für übertrieben halten und nach dem Satze der Schule, „quod nimis probat, nihil probat", den theologischen Wert derselben in Zweifel ziehen. Denn, so könnte jemand argumentieren, daraus würde folgen, daß die Lehre des hl. Thomas eine geoffenbarte Wahrheit wäre und folglich fide divina geglaubt werden müßte, was um so weniger verlangt werden kann, als ja die obenerwähnte Gutheißung seiner Lehre durch den Heiland nur fide humana für wahr gehalten wird.

Die Antwort auf diesen Einwand wird zugleich die gegenwärtige Frage noch näher erläutern. Jene Erleuchtung, die dem heiligen Lehrer bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten zuteil wurde, braucht weder eine eigentliche Offenbarung noch im theologischen Sinne eine Inspiratio gewesen zu sein. Die eigentliche Offenbarung verlangt die Mitteilung von neuen Wahrheiten, also von neuen species intelligibiles im Erkenntnisvermögen. Die Inspiratio hingegen erheischt ein übernatürliches Urteil über die im Geiste vorhandenen Erkenntnisobjekte[1]. Jener göttliche Einfluß auf den hl. Thomas war ein höheres Licht, das seinem Erkenntnisvermögen den Weg zur Wahrheit gewiesen hat.

So betrachten wir auch die Versicherung des Herrn über die Irrtumslosigkeit seiner Schriften nicht als eine Mitteilung von neuen Spezies, sondern als eine übernatürliche Erleuchtung seines Verstandes über die Richtigkeit seiner eigenen wissenschaftlichen Resultate. Wenn ein Lehrer die fertiggestellte schriftliche Arbeit seines Schülers gutheißt, so will er weder die subjektive Befähigung desselben noch den objektiven Wert seiner Leistung in Abrede

[1] Quaest. 12. de verit. a. 7.

stellen, sondern, dies alles vorausgesetzt, findet der Lehrer, daß die Leistung seines Schülers vollkommen den Anforderungen einer gründlichen fachmännischen Studie entspricht. Die Gewißheit des Schülers gewinnt durch jene Approbation einen höheren Grad, ohne daß seine eigene frühere Überzeugung dadurch aufgehoben wäre.

So fassen wir auch die Bedeutung der Worte des Herrn an den hl. Thomas auf. Sie besagen nicht mehr und nicht weniger, als daß seine Lehre, als ein Ganzes gefaßt, wahr und richtig ist, und wollen ihren streng wissenschaftlichen Wert nicht aufheben. Man kann daher diese göttliche Zusicherung als eine approbatio subsequens betrachten.

Mithin hat auch der heilige Lehrer an die Wahrheit seiner eigenen wissenschaftlichen Resultate nicht geglaubt, sondern vielmehr sie mit Gewißheit eingesehen, und zwar die philosophischen Folgerungen in der Evidenz der natürlichen Erkenntnisprinzipien, die theologischen im Lichte der mittelbaren göttlichen Offenbarung.

Aber selbst zugegeben, der hl. Thomas habe über die Wahrheit seiner Lehre eine göttliche Offenbarung im theologischen Sinne gehabt, so folgt daraus höchstens so viel, daß er selbst fide divina von der Richtigkeit seines Systems überzeugt sein konnte. Keineswegs aber dürfen wir daraus schließen, daß auch wir verhalten werden könnten, seine Doktrin fide immediate divina für wahr zu halten. Denn es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß unser theologischer Glaube jene göttlichen Wahrheiten zum Gegenstand hat, die in den amtlichen Offenbarungsquellen enthalten sind. Durch die feierliche Vorlegung dieser Wahrheiten in der Kirche wird erst unser Glaube zu einem göttlich-katholischen.

Das ist übrigens auch die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas. „Innititur fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros conscripserunt, non autem revelationi quae fuit aliis doctoribus facta[1].“ Im gegenwärtigen Heilsplane Gottes haben die Privatoffenbarungen nicht die Aufgabe, uns neue Glaubenswahrheiten zu lehren, sondern ihr Zweck besteht vielmehr darin, uns zur Annahme und Ausübung der bereits im Glaubensschatz

[1] I. p. qu. 1. a. 8. ad 2.

der Kirche enthaltenen zu veranlassen. „Singulis temporibus (der Kirchengeschichte) non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam fidei doctrinam depromendam, sed ad humanorum actuum directionem[1].“

Die aus dem Leben des hl. Thomas angeführten Begebenheiten halten wir demnach nur fide humana aufrecht. Daran kann auch ihre amtliche Gutheißung von seiten der Kirche nichts ändern. Denn diese Billigung ist keine definitive unfehlbare Approbation einer historischen Wahrheit nach Art eines factum dogmaticum, wie z. B. die feierliche Anerkennung der Erscheinung in Lourdes es ist, die durch unzählige, unleugbar übernatürliche Glaubwürdigkeitsmotive, die Gott eigens zu diesem Zwecke wirkte, bestätigt erscheint. Die Kirche erklärt einfach, daß die geschichtlichen Erzählungen an sich menschlichen Glauben verdienen[2]. Durch diesen offiziellen Standpunkt der kirchlichen Auktorität gewinnt indessen die Glaubwürdigkeit der Erzählung besonders wegen des hohen Ernstes, mit dem derartige Dinge von der Kirche untersucht und festgestellt werden, sehr an äußerem Wert. Den eigentlichen Grund der Approbation der Lehre des hl. Thomas bilden also nicht diese an sich noch so glaubwürdigen historischen Begebenheiten, sondern die volle Übereinstimmung des wissenschaftlichen Systems des Aquinaten mit den geoffenbarten Wahrheiten und mit der übernatürlichen wissenschaftlichen Überzeugung der Kirche.

Es ist demnach durchaus berechtigt, von einem übernatürlichen Einfluß auf die Lehre des hl. Thomas zu reden, trotzdem wir ihren vollen wissenschaftlichen Charakter aufrecht erhalten.

Wir verstehen aber auch, warum die Päpste selbst die Lehre unseres heiligen Meisters etwas Heiliges und Himmlisches nennen. So redet Pius IV. von einer „sacra doctrina tanti Doctoris[3]“. Klemens VIII. nennt sie „divinum eloquium“ und „coelestis doctrina[4]“, bei deren Abfassung der Heilige „interdum sanctos Apostolos Petrum et Paulum colloquentes locosque illi quodam

[1] II. II. p. qu. 174. a. 6. ad 3. Dazu Cajetan. in h. l.
[2] Benedikt XIV., De Canonis. Sanct. II. c. XXXII, nr. 11.
[3] „Salvatoris“, Bull. Ord. Praed. V, p. 97.
[4] „Quantum“, a. a. O., p. 610.

Dei iussu enarrantes habuit[1]". Leo XIII. spricht von der „sacra et coelestis doctrina[2]", von der „aurea sapientia S. Thomae[3]". Ebenso auch Pius X.[4]

Nach allen diesen Äußerungen kann über die wahre theologische Überzeugung des Apostolischen Stuhles kein Zweifel mehr aufkommen. Die Kirche selbst erklärt durch den Mund des hl. Petrus, daß die Lehre des hl. Thomas lauteres Gold und himmlische Weisheit ist. Der Heiland selbst hat nach ganz glaubwürdigen historischen Zeugen dieses Urteil seiner sichtbaren Stellvertreter im voraus bestätigt.

44. Diese Auffassung des Apostolischen Stuhles über die Lehre des hl. Thomas wird noch erhöht durch das Verhalten der allgemeinen Konzilien gegen ihn. Das Ansehen einer allgemeinen Kirchenversammlung ist von größter Bedeutung für eine Lehre, da in derselben die von Christus bestellten Wächter und Richter in Glaubensangelegenheiten sich vereinigen, um in den verschiedensten und schwierigsten Fragen ihre unfehlbaren Entscheidungen zu treffen. Es ist demnach ohne Zweifel eine hohe Auszeichnung für einen Theologen, als Beirat zu den Verhandlungen einer solchen Vereinigung zugezogen zu werden.

Diese hohe Ehre konnte unserem heiligen Lehrer während seines Lebens nicht mehr zuteil werden. Er war zwar vom Papst berufen worden, auf dem zweiten Konzil zu Lyon zu erscheinen, starb aber auf der Reise dahin. Aber es ist ihm die ganz einzig dastehende Auszeichnung zugefallen, auf allen seit seinem Tode abgehaltenen Kirchenversammlungen durch seine Lehre und Schriften nicht nur geistig anwesend zu sein, sondern als Berater und Lehrer von den Konzilsvätern angerufen und gehört zu werden.

Pius V. beruft sich ausdrücklich auf die hohen Verdienste der Lehre des Aquinaten im Dienste der Kirche: „quod et antea saepe et liquido nuper in sacris Tridentini Concilii decretis apparuit[5]." Leo XIII. drückt dasselbe mit folgenden Worten aus: „sed haec maxima est et

[1] „Sicut angeli", a. a. O., p. 612.
[2] „Illud in primis", 23. Juni 1891. Acta Leonis XIII. IV, p. 239.
[3] „Sacrarum", 21. Jänner 1902, a. a. O., VIII, p. 65.
[4] „Praeclara", 24. Juni 1914. Acta Ap. Sed. VI, p. 334.
[5] Bull. Ord. Praed. V., p. 155.

Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis Summam Thomae Aquinatis, super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur[1].“ Die nämliche Anerkennung finden wir von Klemens XII. ausgesprochen[2]. Leo XIII. anerkennt die hohe Bedeutung des englischen Lehrers auf allen nach seinem Tode gefeierten Konzilien: „Ipsa quoque Concilia Oecumenica, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiae, singularem Thomae Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In Conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino (das Tridentinum haben wir schon genannt), Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene praefuisse dixeris, adversus errores Graecorum, haereticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem[3].“ — Pius X. erklärt, daß nach gewissenhafter Aneignung der Lehre des Aquinaten „facilius erit intelligere atque illustrare solemnia Ecclesiae docentis decreta et acta, quae deinceps edita sunt. Nam post beatum exitum Sancti Doctoris nullum habitum est ab Ecclesia Concilium, in quo non ipse cum doctrinae suae opibus interfuerit[4]“.

Wenn es also erlaubt ist, aus den Aussprüchen und aus der Handlungsweise der alten allgemeinen Konzilien über die Bedeutung der Kirchenväter auf ihre theologische Auktorität sich zu berufen, so muß es auch in unserem Falle gestattet sein, aus diesen Äußerungen des Apostolischen Stuhles, die auf einer dogmenhistorischen Tatsache beruhen, den Schluß zu ziehen, daß die auf den allgemeinen Konzilien vertretene Gesamtkirche von der Wahrheit der Lehre des hl. Thomas derart überzeugt ist, daß ihre Auktorität als ein wirklicher locus theologicus betrachtet werden muß.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1] „Aeterni Patris“, 4. August 1879. Acta Leonis XIII, I, p. 102.
[2] „Verbo Dei“, 28. August 1733. Bull. Ord. Praed. VI, p. 736.
[3] „Aeterni Patris“, a. a. O.
[4] „Doctoris Angelici“, 29. Juni 1914. Acta Ap. Sed. VI, p. 339.

KAMPF UM DEN HL. THOMAS

Von Dr. ALEXANDER HORVÁTH O. P.

Es dürfte keine leichte Aufgabe sein, den Seelenzustand eines Katholiken zu analysieren, der die Überschrift dieses Artikels liest oder eventuell gar niederzuschreiben genötigt ist. Ein Kampf um den hl. Thomas nach Leo XIII., Pius X. und unter Benedikt XV., der sich seinen Vorgängern so eng angeschlossen hat? Wo sind die feindlichen Lager? In welches Zeitalter will man den Leser führen? Will man Kraftproben längst verschollener Jahrhunderte und Männer wieder vorführen oder in unseren Tagen einen Kampf entdecken? Diese und ähnliche Fragen drängen sich dem Geiste im ersten Augenblicke auf und die verschiedenen Antworten, die sich ebenso schnell melden als die Fragen, insbesondere aber die Gefühle, die in uns ausgelöst werden, machen den Seelenzustand zu einem sehr komplizierten.

Das feindliche Lager ist nicht unter den ausgesprochenen Gegnern der kirchlichen Wissenschaft zu suchen. Es wäre ein wahrhaft erhebendes Gefühl, wenn man wirklich offenen Gegnern des hl. Thomas und der Kirche gegenüberstände, die uns zum Beweis der Brauchbarkeit und Lebensfähigkeit des Thomismus herausfordern. Solche gibt es aber — wir müssen sagen — leider nicht. Den ausgesprochenen antikirchlichen Kreisen erscheint Thomas und sein großartiges Lebenswerk als eine minderwertige Antiquität, von der man höchstens in den verborgensten und dunkelsten Ecken der Kulturgeschichte reden darf. Selbst diejenigen, die sich dem hl. Thomas mit mehr Verständnis nähern und ihm unter den großen Denkern einen Platz einräumen, vermögen sich nicht bis zur Einsicht seiner spezifischen Bedeutung zu erheben, noch weniger aber durch ihre Beurteilung eine Schule zu bilden, mit der man sich auseinandersetzen und eine Annäherung der beiden Lager anbahnen könnte. Auf dieser Seite existiert also leider kein Kampf um den hl. Thomas und es geschieht auch, was nicht weniger zu bedauern ist, noch immer viel zu wenig, um die Lebensfähigkeit und die expansive Kraft unserer Philosophie angesichts der soliden modernen Errungenschaften auf einer breiteren Grundlage positiv darzutun.

Das Zeitalter des Kampfes interessiert uns nicht weniger als die Bestimmung der Streitkräfte. Durandus,

Scotus, Occam mit der beträchtlichen Zahl der Nominalisten und Averroisten, die den Frater Thomas offen bekämpften, gehören sachlich und methodisch einer Zeit an, die uns allzu fern liegt. Ein mehr oder minder wohlwollendes oder verurteilendes Wort der Geschichte muß jedenfalls ausreichen, um diese Bewegung gegen Thomas ein für allemal abzutun; eine weitere Beschäftigung mit ihr wäre im Vergleich zu den großen Gegenwartsaufgaben des Thomismus ein müßiger Zeitvertreib. Selbst die feineren Feinde des hl. Thomas, wie Suarez und seine Schule, dürften, seitdem die Klärungsperiode angebrochen ist, kaum eine größere Aufmerksamkeit verdienen, als die oben erwähnten offenen Gegner. Daß man aber trotzdem noch immer von dem Kampfe dieser Feinde des hl. Thomas reden muß und denselben nicht als ein längst vergangenes geschichtliches Ereignis, sondern als eine Tatsache der Gegenwart zu behandeln genötigt ist, das ist das Niederdrückende und Entmutigende für den Katholiken.

Der Titel führt uns also in unsere eigene Zeit und in unsere eigenen katholischen Gelehrtenkreise. Beruht er auf Wahrheit, so müssen wir endlich einsehen, daß die Lobsprüche auf den hl. Thomas, mit denen gewisse Kreise sonst gar nicht karg umzugehen pflegen, durchaus nicht ernst zu nehmen und eigentlich an eine andere Adresse abzugeben sind.

Die Wahrheit des Titels wollen wir nun dartun. Daß dies Unternehmen etwas sehr Unangenehmes hat, weiß jeder, der die einzelnen Kampfphasen und Kampfmittel aufmerksam verfolgt. Die Aussicht auf die völlige Erfolglosigkeit bei den Gegnern gehört dabei noch zu den geringsten Unannehmlichkeiten. Das Übrige aber muß man mit in Kauf nehmen, wenn man nicht schweigen und hierdurch den Anschein erwecken will, daß alles im richtigen Geleise weiterlaufe und daß die Zukunft des Thomismus ganz sichergestellt sei, während man plötzlich das Gegenteil festzustellen sich genötigt sehen wird.

Der Umstand, daß in dem gegenwärtigen Kampfe um den hl. Thomas katholische Gelehrte einander gegenüberstehen, verleiht ihm eine eigentümliche Färbung. Es handelt sich nicht darum, den Wert des Thomismus philosophisch zu begründen und die Notwendigkeit eines engen Anschlusses an Thomas oder dessen Gegenpart mit philosophischen Be-

weisen darzutun. Hierüber und zwar mit philosophischen Mitteln zu streiten, wäre allerdings eine schöne und dankbare Aufgabe, die für die Zukunft des Thomismus den besten Erfolg in Aussicht stellen würde. Der Kampf dreht sich indessen nicht um diesen Punkt, sondern um jene dem hl. Thomas autoritativ zugesicherte Vorzugsstellung, die von den drei letzten Päpsten in geradezu phänomenaler Weise anerkannt und zu einer immer mehr privilegierten geworden ist. Es wird nun zwar diese Ausnahmsstellung des hl. Thomas zum Schein allseitig anerkannt, aber auf der anderen Seite so herabgedrückt, daß die Anhänger der verschiedenen philosophischen Schulen sich noch immer berechtigt fühlen, von Thomas ganz oder teilweise abzuweichen und dies auf Grund der letzten Schriftstücke, die vom Hl. Stuhle erlassen wurden. Aus diesem Grunde beschränken sich die Kampfmittel auf die Exegese der entsprechenden Schriftstücke, der Kampf um den hl. Thomas aber darauf, daß man die ihm autoritativ zugesicherte Vorzugsstellung streitig machen oder wenigstens verdunkeln will, indem man von einem engen praktischen Anschluß an Thomas nichts wissen will. Die Streitkräfte des hl. Thomas befinden sich demnach auf jener Seite, auf der seine Vorzugsstellung vollkommen anerkannt und im engen Anschluß an die kirchlichen Dekrete bestimmt wird. Das Lager seiner Feinde aber ist dort zu suchen, wo in irgendeiner Form das Gegenteil angestrebt wird. Wenn wir ferner noch die Bemerkung uns gestatten dürfen, daß in diesem Kampfe die vitalen Interessen der antithomistischen Schulen in Betracht kommen und es sich um die Ehrenrettung ihrer bedeutendsten Führer handelt, so haben wir alles gesagt, was zur Charakterisierung des Kampfes und zur Beurteilung der Sachlage erforderlich ist. Wir bezwecken unsererseits keine neue Belobung und Empfehlung des hl. Thomas, sondern wir wollen nur die volle Anerkennung jener Stellung fordern, die ihm die Kirche mit Rücksicht auf das allgemeine wissenschaftliche Wohl und auf die zuverlässige Führung ihrer Untergebenen zugesichert hat. Denn diese allgemeinen Rücksichten scheinen uns größere Tragweite zu besitzen, als die partikulären Interessen der philosophischen Parteien oder ihrer Führer.

I

Der Kampf wurde nach einem energischen Motu proprio Pius X.[1] und nach einer darauffolgenden Entscheidung der Studienkongregation[2] von den „Stimmen der Zeit“[3] eröffnet. Die zwei Aktenstücke ließen bei jenen, denen Parteiinteressen fernlagen und die nur die solide Begründung und Entwicklung der christlichen Philosophie anstrebten, über folgende Punkte keinen Zweifel aufkommen:

1. Die zuständige kirchliche Autorität wünscht und befiehlt die Alleinherrschaft des hl. Thomas in der christlichen Philosophie und in den christlichen Schulen[4].

2. Aus diesem Grunde will sie einen falschen oder nur halben Thomismus nicht weiter dulden und fordert von allen Professoren, die an den kirchlichen Lehranstalten wirken, die Rückkehr zur reinen, ursprünglichen Thomas-Philosophie[5].

3. Um dies zu erleichtern, schreibt sie die Summa des Aquinaten als Textbuch der Vorlesungen — einstweilen nur für eine relativ geringe Zahl der katholischen Hochschulen — vor, wahrscheinlich um den Erfolg aus kleinen Anfängen beurteilen und hieraus weitergehende Maßregeln treffen zu können[6].

4. Zu dem gleichen Zweck läßt sie auch ihr Urteil darüber hören, welche Sätze des hl. Thomas als Bestandteile seiner reinen und ursprünglichen Lehre angesehen werden müssen, von denen abzugehen ebensoviel hieße, als den hl. Thomas selbst aufzugeben[7].

5. Die Grundbestandteile des Thomismus will die genannte Autorität zwar mit der allgemeinen Verpflichtung vorschreiben, daß die lehramtliche Tätigkeit ihrer Untergebenen von dem Geiste der approbierten Thesen beherrscht werde, von ihm durchdrungen sei; unverrückbare Normen im Sinne der Dogmen (denn nur diese können als solche

---

[1] Acta Apostolicae Sedis VI, p. 336—341. (Divus Thomas I, p. 261—266).
[2] A. Ap. S. VI, p. 383. (D. Thomas I, p. 388 ff.)
[3] 1915, 88. Bd., p. 11 ff.
[4] Divus Thomas II, p. 173 ff.
[5] Ebd. p. 181 ff.
[6] Ebd. p. 178 ff.
[7] Ebd. p. 181 ff.

bezeichnet werden) trachtet sie jedoch ebensowenig aufzustellen, als die Natur der Philosophie zu ändern[1].

6. Aus diesem Grunde will sie den unbestreitbar sicheren Weg zeigen, auf welchem jeder katholische Gelehrte gefahrlos wandeln kann und den er auch betreten soll. Daß hiebei die Möglichkeit, an den approbierten Sätzen auch aus eigener Einsicht festzuhalten, keinem Menschen genommen wurde[2], ja daß dieselbe gerade durch die zwingende Vorschrift, auf die Quellen selbst zurückzugehen, gegeben wurde, stand vom ersten Augenblick an ebenso fest, als jener Umstand, daß es jedem zugestanden wurde, die minder sicheren Wege und Ansichten bei der Ausübung des Lehramtes negativ zu berücksichtigen und dieselben ablehnend, d. h. mit der Qualifikation eines unzuverlässigen Weges, vorzutragen[3].

Es war die ganze Sachlage klar gewesen. Kein vernünftiger Zweifel konnte darüber aufkommen, wie sich ein katholischer Gelehrter verhalten müsse, der die Anordnungen der kirchlichen Autorität mit Verehrung hinzunehmen pflegt und sich die Prinzipien des hl. Thomas halbwegs aneignet.

Nur in einem Punkte konnte man noch zweifeln, oder besser gesagt, an der neuen Sachlage noch etwas Unklares finden. Die Methode, die Summa des hl. Thomas nicht als Quellenwerk oder als Textbuch methodisch zu studieren[4], scheint in den weitesten Kreisen geherrscht zu haben. Man dürfte in der Summa etwa nur einen textus consultationis erblickt haben, den man mit Hilfe eines Index gelegentlich aufschlug und nach Durchsicht der betreffenden Stelle wieder ruhig an den alten Platz zurückstellen zu dürfen glaubte[5]. Es scheint, daß man diese hergebrachte Praxis weiter beibehalten, ihr sogar durch den unanimis modus agendi theologorum eine gewisse Berechtigung und einen Vorrang

[1] Ebd. p. 182. Die Philosophie ist ja eine Wissenschaft, die sowohl in bezug auf die Prinzipien als auch mit Rücksicht auf die weiteren Folgerungen die eigene innere Einsicht erfordert und aus diesem Grunde nicht einfachhin zu einer Dogmatik, zu einer Begründung autoritativ festgestellter Normen werden darf.

[2] Ebd. p. 186.

[3] Ebd. p. 194—195.

[4] Ungefähr so wie es Divus Thomas a. a. O., p. 190—191, beschrieben ist.

[5] Daher die zahlreichen Beispiele einer sonderbaren Thomas-Exegese und die unbedingte Pflicht, die man Thomas auflegen zu dürfen glaubte, für jede Meinung ein bekräftigendes Wort sagen zu müssen.

zusichern wollte. Auf die genannte Praxis und auf die Erinnerungen, die man jedenfalls schon aus dem Hörsaal mitgebracht hatte, gestützt, glaubte man eine Anfrage stellen zu dürfen, ob die Summa künftighin wirklich als textus praelectionis oder bloß als textus consultationis verwendet werden solle.

Aus der gleichen Überlegung mag auch die weitere Frage hervorgegangen sein, ob sich die eine oder die andere Art der Verwendung auf den ganzen materiellen Inhalt der Summa zu erstrecken habe oder nur auf deren formellen, scholastischen Teil, d. h. sofern sie den Glaubensinhalt in philosophischer Entwicklung und Begründung darstellt.

Jene theologischen Lehranstalten, die die Summa seit Jahrhunderten als obligatorisches Textbuch behandelt haben, waren im vornherein überzeugt, daß der Papst weder den thomistischen Dilettantismus in die Schulen einführen noch in einem Buch aus dem 13. Jahrhunderte ein den Ansprüchen der zeitgenössischen Theologie völlig entsprechendes Werk erblicken lassen wollte. Sie können sich auf die Kommentare ihrer Professoren berufen. Ein enger Anschluß an den Text der Summa, ein mehr oder weniger synthetischer Einblick in die Stellungnahme der früheren Werke des Aquinaten und die Berücksichtigung der zeitgenössischen Einwände in dem Maße und mit jenen Mitteln, die ihre Zeit ihnen an die Hand gab, ist das charakteristische Merkmal jener Werke. Ein sicheres Zeichen, daß auch die Vorträge je nach der Tüchtigkeit der Professoren im gleichen Geist abgehalten wurden.

Die erwähnte Anfrage kann indessen nicht als ein feindliches, sondern als ein durchaus harmloses Unternehmen bezeichnet werden. Der Rechtszustand, den Pius X. schuf, war für den Studienbetrieb in weiten Kreisen etwas so Neues, die Situation so ungewohnt, daß man die Anfrage noch begreifen und die Antwort der Studienkongregation als selbstverständlich bezeichnen kann[1].

[1] Die Anfrage lautet: Utrum Summa Theologica S. Thomae habenda sit in Scholis de quibus supra, ut textus consultationis, vel uti textus praelectionum, saltem quoad partem scholasticam?

Antwort: Summa Theologica S. Thomae habenda est uti textus praelectionum quoad partem scholasticam quaestionum; ita scilicet ut, una cum aliquo textu, qui ordinem logicum indicet, et partem positivam contineat, habeatur prae manibus et explicetur Summa Theologica quoad partem scholasticam. A. Ap. S. VII, p. 156 sq.

Weniger verständlich erscheint uns jedoch das Referat des „Katholik“ [1], nach dem die Beantwortung der vorgelegten Frage gleichsam als ein neues, die Finsternis verscheuchendes Licht anzusehen ist. Die Art aber, nach welcher die Summa in den Studienbetrieb daselbst eingestellt wird, kommt uns direkt als eine Abschwächung der letzten Dekrete vor.

Spricht man nämlich noch immer von einer bloßen Empfehlung der Summa (mag sie auch als „eindringliche“ bezeichnet werden), so verrät man entweder eine große Unklarheit bezüglich der Sachlage, oder aber man vermeidet aus bestimmten Gründen den Ausdruck, der allein den wahren Sachverhalt bezeichnen kann.

Die Summa wurde als Textbuch für einen Teil der katholischen Hochschulen nicht einfach empfohlen, sondern unter schwerwiegender Sanktion vorgeschrieben. Die übrigen Lehranstalten mögen einstweilen von einer Empfehlung sprechen und die entsprechende Vorschrift als solche behandeln: sie waren es jedoch nicht, die gewünscht hatten, von der Verwendung der Summa bei den Vorlesungen unterrichtet zu werden. Aus diesem Grunde ist es eine Verdunklung der klaren Sachlage, wenn man von einer Empfehlung der Summa spricht und sich nicht an das spezifische Merkmal des Motu proprio anschließt, besonders dann, wenn man, wie es „Der Katholik“ unternimmt, die Angelegenheit so darstellt, daß die Entscheidung der Kongregation zur Klärung der Sachlage, d. h. des verpflichtenden Charakters und der Ausdehnung der Verpflichtung, in vortrefflicher Weise beitrug. Findet man also in den entsprechenden Schriftstücken eine bloße Empfehlung der Summa, so ist es leicht erklärlich, daß man deren Stellung im theologischen Unterricht nicht wahrheitsgetreu bestimmen kann.

Hierzu kommt die weitere und in der gegenwärtigen Frage ganz entschieden ausschlaggebende Überlegung, daß eine solche Empfehlung der Summa und der thomistischen Studien, wie sie „Der Katholik“ beschreibt, dem Geiste der bekannten Verfügungen keineswegs entspricht. Wenn man die Bedeutung der letzten Thomas-Dekrete und -Entscheidungen nur darin erblickt, daß sie das tiefere

[1] Katholik, Mainz 1917, 4. Folge, Bd. XIX, p. 140 ff.

spekulative Eindringen in den Glaubensschatz empfehlen wollen, so will man entweder ihren spezifischen Charakter ignorieren oder ihre Bedeutung durchaus abschwächen. Das Referat des „Katholik“ wäre damals sehr zeitgemäß gewesen, als Rom nach einer traurigen Niedergangsperiode den hl. Thomas wieder zu Ehren kommen ließ und seine Werke zum Studium, seine Methode aber als Muster empfahl. Damals hat es sich darum gehandelt, die Scholastik in der Form zu beleben, von der wir im „Katholik“ lesen, und die betreffenden Schriftstücke Roms hatten hauptsächlich diesen Charakter. Jetzt ist aber die Sachlage eine ganz andere. Es handelt sich momentan nicht mehr um die Neubelebung der scholastischen Studien, sondern um die Reinerhaltung des Thomismus selbst. Die katholische Gelehrtenwelt braucht jetzt von der Notwendigkeit einer spekulativen Durchdringung des Glaubensschatzes nicht erst überzeugt zu werden, sondern sie soll auf den einzig berechtigten Weg aufmerksam gemacht und zu dessen Betretung genötigt werden. Von diesem Geist sind die letzten Verfügungen des Hl. Stuhles belebt: sie wollen nicht mehr allgemeine, sondern ganz spezifische Empfehlungen geben und Verpflichtungen vorschreiben. Ignoriert man diese Tatsache, so kann es nicht wundernehmen, daß der Sinn und die Bedeutung der entsprechenden Verfügungen nicht richtig aufgefaßt wurde.

Aus diesen Gründen sind wir mit der Ansicht des „Katholik“ nicht einverstanden, daß durch die Antwort der Studienkongregation „extreme Anschauungen und Forderungen“ „heilsam“ korrigiert worden sind. Die allerdings strenge „Anschauung und Forderung“ des päpstlichen Dekretes vom 29. Juni 1914 (vielleicht nennt „Der Katholik“ diese eine „extreme“) wurde hier nicht „heilsam“ korrigiert oder abgeschwächt, sie wurde im Gegenteil in ihrem ganzen Umfange beibehalten, also sowohl in bezug auf ihren befehlenden Charakter wie auch mit Rücksicht auf ihre Vorschriften, die die Reinerhaltung des einzig berechtigten thomistischen Weges bezwecken und nicht in letzter Linie in bezug auf die Stellung der Summa im Organismus des theologischen Unterrichtes.

Wie erheblich „Der Katholik“ die übrigen Punkte abschwächt und den Charakter der jetzigen Thomas-Frage verdunkelt, werden wir in einem anderen Zusammenhang

erörtern. Hier mögen einige Worte über die Einfügung der Summa in den Unterricht folgen.

Daß das Motu proprio „Doctoris Angelici“ in der Ausübung des Lehramtes der Summa nicht einen sekundären Platz zusichern wollte, wird man kaum leugnen können. Die Worte Pius X. sind zu klar, als daß noch irgendein Beweis nötig wäre. Man wird es vielleicht nicht abgeschmackt finden, wenn wir das Eingreifen des großen Papstes als eine Kopernikus-Tat bezeichnen. Trotz der eindringlichen Mahnungen Leos XIII. hielt man an einer veralteten, aber in der Praxis tief begründeten Anschauung fest, daß die Sonne der theologisch-philosophischen Wissenschaft — Thomas von Aquin — sich um die kleineren Gestirne — die Theologenwelt — zu bewegen habe und sich ihren Anschauungen fügen müsse. Pius X. wollte diesen unhaltbaren Zuständen ein Ende bereiten, indem er vorschrieb, daß von nun an Thomas die tonangebende Rolle spiele und sich alle übrigen nach ihm richten müßten. Aus diesem Grunde mußte man vom ersten Augenblick an überzeugt sein, daß die Summa nicht zu einem Hilfsbuch degradiert werden darf und daß die Vorlesungen, wenn sie auch materiell über die Summa hinausgehen dürfen, sich an dieselbe doch eng anschließen müssen. Hat die letzte Antwort der Studienkongregation hieran etwas geändert? Keineswegs.

Den ersten Streitpunkt könnten wir folgendermaßen formulieren: Die Studienkongregation gestattet in ihrer letzten Instruktion neben der Summa einen anderen „textus, qui ordinem logicum indicet et partem positivam contineat“. Zwei Fragen entstehen nun bezüglich dieses „textus“. 1. Wie darf er nicht beschaffen sein und 2. welchen Charakter muß er unbedingt haben? Die Antwort kann nur dann richtig ausfallen, wenn man *a)* den spezifischen Charakter der letzten Thomas-Dekrete beständig vor Augen hält und *b)* die Entscheidungen und Instruktionen der Kongregation aus ihrem natürlichen Zusammenhang (mit dem Motu proprio und untereinander) nicht unbedingt herausreißen will[1]. Unter diesen Voraussetzungen darf der „textus“ jedenfalls nicht eine derart führende Stellung ein-

[1] Hierzu liegt nämlich gar kein Grund vor, während die Natur der Schriftstücke eine Beachtung des erwähnten Zusammenhanges unbedingt erfordert.

nehmen, daß die Summa neben ihm nur eine sekundäre Rolle spiele, noch weniger aber darf er in seinem Inhalte und Geiste von der approbierten Lehre des hl. Thomas abweichen. Hieraus folgt ferner naturgemäß, daß dieser „textus“ sich der Summa auch methodisch eng anzuschließen hat, so daß der „ordo logicus“, den er veranschaulichen soll, nicht auf eine beliebige Materie, sondern auf die der Summa bezogen werden muß. Denn die Summa vermag die ihr von den letzten Dekreten im Interesse der Reinerhaltung des Thomismus zugesicherte souveräne Stellung nur dann zu behaupten, wenn der zweite textus nicht einen von ihrem Organismus losgerissenen Konkurrenten darstellt. Man wird vielleicht der Instruktion Roms bezüglich der Summa juridisch auch durch einen anders ausgestatteten textus entsprechen können, der sich methodisch an die Summa nicht so eng anschließt, wie wir es vorschlagen. Sachlich jedoch und praktisch ist es ganz unmöglich, einen von der Summa losgetrennten textus herzustellen, bei dessen Verwendung für die Souveränität der Summa garantiert werden kann oder dessen Benützung dem Professor nicht eine unerträgliche Last und eine odiöse Doppelarbeit auflegen würde. Wir beschreiben demnach den zugestandenen zweiten textus in jenem natürlichen und organischen Zusammenhang mit der Summa, der sowohl die gewünschte Garantie leistet als auch dem Professor überflüssige Arbeiten erspart. In diesem Zusammenhang stellt sich der zweite textus als ein im Dienste der Erklärung und Ergänzung der Summa stehendes Hilfsmittel ein und wir sind überzeugt, daß ihm auch die Studienkongregation keine andere Rolle geben wollte.

Vergegenwärtigen wir uns nun einen Augenblick die Sachlage, die Pius X. schuf. Die Summa in ihrem ganzen Umfange — also als Dogmatik und Moral — muß als Textbuch der Vorlesungen verwendet werden. Für die „eruditio incipientium“ geschrieben, übersteigt sie dennoch deren Fassungskraft in mancher Beziehung, so daß sie nicht nach Art eines gewöhnlichen Schulbuches behandelt werden darf. Denn während bei letzterem die Arbeit des Lehrers je nach der Beschaffenheit des Schulbuches auf eine bloße leichtfaßliche Erklärung eingeschränkt werden kann, erheischt die Summa eine wahre Neubearbeitung, bis sie der Fassungskraft der Studenten gänzlich angepaßt wird.

Worin besteht nun diese Tätigkeit des Professors? Vor allem muß er die einleitenden Stücke zu jeder größeren Partie und zu den einzelnen Quästionen analytisch bearbeiten und den Hörern eine Art Einleitung in die Summa und in ihr Studium bieten. Als Muster dürfte ihm das Verfahren der älteren Kommentatoren dienen, wie es sich besonders bei Joannes a S. Thoma[1] in klassischer Form zeigt und neuestens auch in Dörholt[2] einen nennenswerten Vertreter fand. Die pädagogische Taktik und das Feingefühl der Professoren werden darin gewiß bedeutende Leistungen aufweisen können.

Das zweite Moment wird sich auf die logische Gliederung der einzelnen Artikel beziehen. Dies natürlich nicht in dem Sinne, als ob die Summa logische Mängel aufweisen würde, die erst durch die Professorenwelt hinwegzuschaffen oder auszufüllen wären. Jeder Artikel des heiligen Thomas ist bekanntlich ein logisches Bollwerk, fest in seinen Fundamenten, großartig in seinem Aufbau und uneinnehmbar in seiner Stärke. Hinzuzufügen oder zu ersetzen ist hier nichts, wohl aber zu zerlegen und zu analysieren, wenn man sich einen Einblick in diesen künstlerischen Aufbau verschaffen oder ihn anderen eröffnen will. Hierauf muß sich also die weitere Tätigkeit des Professors beziehen und hierin wird er seinen Scharfsinn, seine pädagogische Tüchtigkeit, sowie seine Vertrautheit mit der Gedankenwelt des Aquinaten am ehesten zeigen können. Es liegt uns fern, in einem derartigen Versuch[3] des Fr. Hieronymus de Medicis a Camerino Ord. Praed. ein vollendetes Muster zu erblicken, gewisse Direktiven kann jedoch der Professor bei ihm finden und aus seiner Handlungsweise ersehen, was die Studienkongregation in ihrer Instruktion unter dem textus versteht, „qui ordinem logicum indicet“[4].

Nach der geschilderten Analyse der Artikel kann erst die eigentliche Erklärung der Summa vorgenommen

[1] Cursus theol. Isagoge ad D. Thomae Theologiam.

[2] Der Predigerorden und seine Theologie. Divus Thomas III, p. 462 ff.

[3] „Formalis explicatio Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici“ aus dem 17. Jahrhundert. Neu herausgegeben Vici 1858 seq. Divus Thomas III, p. 275.

[4] Es enthält hierüber insbesondere das Vorwort des genannten Dominikaners manche brauchbare Gedanken.

werden, die keineswegs auf eine trockene materielle Exegese der Texte beschränkt werden darf, sondern eine Durchdringung der Gedankenwelt des hl. Thomas und mit ihrer Hilfe der zu erklärenden Glaubenswahrheiten bezwecken soll. Hier wäre das im Divus Thomas schon geschilderte Verfahren[1] anzuwenden und endlich einmal im Interesse der gründlichen Thomas-Studien als das vollberechtigte anzuerkennen.

Bei einer weiteren, mehr oder minder eingehenden Erörterung der oft nur zur Zeit des hl. Thomas aktuellen Einwände bietet sich dem Professor die Gelegenheit, neuere Objektionen zu berücksichtigen, positive, dogmengeschichtliche Bemerkungen gelegentlich einzuflechten oder dieselben systematisch zu behandeln[2]. Eine allseits befriedigende Vollständigkeit wird man dabei vom Professor jedoch nicht erwarten, aus dem einfachen Grunde, weil eine solche selbst dann nicht möglich ist, wenn auf das Summa-Studium viel weniger Gewicht gelegt wird, als dies jetzt der Fall ist, oder wenn nicht die Summa, sondern ein beliebiges Lehrbuch in die Hand der Studenten kommt. Die spekulative Bildung soll die positive nicht unterdrücken, noch weniger ausschließen, den Vorrang jedoch darf sie besonders dann behaupten, wenn für die letztere im Rahmen anderer Fächer, vor allem in dem der Dogmengeschichte, so vortrefflich gesorgt werden kann, wie dies in unseren Tagen möglich ist.

Wir haben versucht, die Grundlinien des neuen Thomas-Unterrichtes in einigen Zügen zu zeichnen. Vielleicht entgehen wir dem Vorwurf der Prahlerei, wenn wir feststellen, daß das Thomas-Studium im Prediger-Orden immer in diesem Geiste betrieben wurde und daß die Studienkongregation, die den neuen Standpunkt Pius X. nicht aufheben oder erschüttern wollte, diese Vortragsweise skizzieren und gutheißen wollte. Sie stimmt wenigstens mit ihrer letzten Instruktion völlig überein, sie wird von Pius X., dessen Verfügungen Benedikt XV. ausdrücklich gutgeheißen und autoritativ bestätigt hat[3], energisch

[1] II, p. 190 ff.

[2] Daß die direkten und offenen Gegner wie auch die feineren Feinde des hl. Thomas hier zu berücksichtigen sind, haben wir im Divus Thomas II, p. 194—195, schon betont.

[3] Acta Ap. Sedis. VII, p. 495.

gefordert und sie trägt keinen einzigen Zug an sich, der die Interessen der Allgemeinheit nicht förderte, ihnen schädlich oder nachträglich wäre. Man wird sich infolgedessen der Feststellung des „Katholik“, daß diese Vortragsweise für die Allgemeinheit nicht maßgebend sein könne, nur in dem Falle anschließen, wenn man 1. die frühere prekäre Stellung der Summa für das Ideal oder wenigstens für das Bessere ansieht oder 2. wenn man den reinen, von der kirchlichen Autorität nunmehr festgestellten Thomismus für ein durchaus minderwertiges System hält, das vorzutragen oder zu verwerfen jedem anheimgestellt ist und aus dessen derartiger Behandlung für die Allgemeinheit weder nützliche noch schädliche Folgen zu erwarten sind. „Der Katholik“, gestützt auf seine Gewährsmänner, scheint beides anzunehmen und nach Ablehnung des formell approbierten, rein thomistischen Standpunktes sich den Interessen jener Partei anzuschließen, die nicht den hl. Thomas, sondern seine Gegner zu Ehren bringen möchte.

In bezug auf den ersten Punkt ist es nicht nötig, einen ausführlichen Beweis zu erbringen. Die von Pius X. vorgeschriebene Stellung der Summa kann unseres Erachtens nur dann bewahrt und sichergestellt werden, wenn die soeben beschriebene Methode beobachtet wird. Sie hat die Erfahrung vieler Jahrhunderte für sich, sie bewährte sich als ein vortreffliches Mittel, um die Lehre des heiligen Thomas in ihrer vollen Reinheit zu erhalten, wie dies auch „Der Katholik“ zu unserer großen Freude zuzugeben scheint, und sie stimmt auch mit der letzten Instruktion der Studienkongregation völlig überein. Stellt man also dieser für die „Interessen der Allgemeinheit nicht maßgebenden“ Methode eine andere gegenüber, so kann das nur so viel bedeuten, daß man den Rückfall in den alten Standpunkt für wünschenswert erachtet und die Summa nur als ein Hilfsbuch zu benützen vorschlägt. Die „logische Gliederung“ des Stoffes und die „positive Seite“ bedeuten folglich in diesem Zusammenhang für den „Katholik“ die Verwendung eines bisher landläufigen Lehrbuches, dem sich die Summa der Einteilung, dem Inhalte, insbesondere aber dem Geiste der vorzutragenden Lehre nach anzuschmiegen hat.

Daß hier keine leeren Behauptungen aufgestellt worden sind, beweist außer dem dargelegten Zusammen-

hang und neben der schroffen Gegenüberstellung der soeben skizzierten Praxis mit dem Vorschlag des „Katholik“ der Umstand, daß der Verfasser des dortigen Referates seinen Vorschlag im Interesse jener Partei gemacht hat, die nicht den Weg des reinen und von der Kirche approbierten Thomismus, sondern einen anderen, bequemeren Weg wandeln und sogar mit den direkten und offenen Gegnern des hl. Thomas einen Kompromiß schließen will.

Wir protestieren also gegen den Vorschlag des „Katholik“ nicht deshalb, weil er von dem zweiten textus nicht jenen engen methodischen Anschluß an den Buchstaben der Summa erfordert, den wir vorgeschlagen haben. Man mag den Vorschlag als eine Privatmeinung des Verfassers oder eine bedeutungslose Praxis seines Ordens bezeichnen. „Der Katholik“ weicht ganz offenkundig nicht hierin von der Kongregation ab, sondern darin, daß er ein von ganz fremdem — skotistischem oder suaresianischem — Geist getränktes Lehrbuch für den zweiten textus praelectionis als möglich, geeignet und erlaubt erachtet. Hierüber versichert er uns in der Analyse der zweiten Antwort.

Der Referent des „Katholik“ muß entweder von der Summa oder von deren vorgeschriebenen Verwendung beim Unterricht „quoad partem scholasticam“ überhaupt sehr sonderbare Begriffe haben. Vor lauter Freude, daß dieses ominöse und altmodische Buch aus dem 13. Jahrhunderte nicht mehr jene Alleinherrschaft besitzen wird, die ihm das Motu proprio zugesichert hat, vergißt er darauf gänzlich, daß er durch seine Exegese dem Lehrer eine unerträgliche Last und Doppelarbeit auflegt. Eine Erklärung der Summa „quoad partem scholasticam“ (die klar vorgeschrieben, vom „Katholik“ jedoch ganz in den Hintergrund gestellt wird) setzt nämlich alle jene Momente voraus, die wir soeben beschrieben haben. Ohne ihre Berücksichtigung dürfen wir von dem Summa-Unterricht nichts Ersprießliches erwarten, weder für die Kenntnis der thomistischen Gedankenwelt noch für das tiefere Erfassen des Glaubensschatzes. Man würde eine traurige Halbarbeit verrichten, wenn man in der Summa-Erklärung „quoad partem scholasticam“ einen anderen Weg einschlagen würde. Der Professor also, der die Vorschläge des „Katholik“ befolgen würde, müßte jene ganze Arbeit leisten, die wir von unserem zweiten textus erfordern. Daneben wäre er aber ge-

nötigt, auch den berühmten zweiten textus des „Katholik“ zu erklären, der ja nach dem Vorschlag des Referenten mit der Summa weder in einer geistig sachlichen noch in einer methodischen Verwandtschaft steht. Was für eine heillose Verwirrung dies bei dem Studenten anrichten würde, dem hierdurch die Möglichkeit eines synthetischen Überblickes noch mehr aber eines Einblickes in den Stoff genommen würde, kann jeder Pädagog, ohne Proben angestellt zu haben, unfehlbar voraussagen. Professor und Student müßten bei einer solchen Arbeit bald überdrüssig werden. Grund genug für die Feinde des hl. Thomas, um diese unliebe Methode zu empfehlen. Hierdurch könnte man nämlich den Beweis am leichtesten erbringen, daß die Summa kein zeitgemäßes und kein passendes Textbuch ist.

Aus diesem Grunde allein halten wir es für unmöglich, daß man die Instruktion Roms selbst juridisch so auslegen könnte, daß der „ordo logicus“ nicht auf die Summa, sondern auf eine beliebige andere Materie bezogen werden kann. Rom konnte für das Recht der Studenten auf einen Überblick und Einblick nicht so schlecht sorgen, wie es ihm „Der Katholik“ zumutet, oder dem Professor jene odiöse Doppelarbeit auflegen, die ihm der Referent des „Katholik“ — jedenfalls nicht wegen seiner Vertrautheit mit einer explicatio quoad partem scholasticam — auflegt.

Wir verstehen indessen den „Katholik“ vollkommen. Er begrüßt seinen zweiten textus deshalb so begeistert und will ihn in einer unannehmbaren Weise deswegen über die Summa stellen, weil er meint, daß seine Parteigenossen ihre Studenten von den „Vorzügen“ des zweiten textus und von der „Rückständigkeit“ der Summa auf diese Weise am leichtesten überzeugen können. — Wir verstehen ferner, warum „Der Katholik“ den zweiten textus von der Summa unbedingt trennen will: damit die Souveränität der Summa aufhöre und der vom Referenten nicht eingesehene und (im Gegensatz zu den päpstlichen Schriftstücken) nicht als vollwertig angesehene Thomismus verschwinde, P. Pesch aber seine Studenten „ruhig“ weiter anleiten könne, das Gegenteil der approbierten Thesen weiter anzunehmen.

Vor der Schilderung der weiteren Kampfphasen möchten wir als Abschluß der bisherigen Bemerkungen folgendes feststellen. Die soeben besprochene Stellung der

Summa im theologischen Unterricht ist an sich und momentan eine Angelegenheit der italienischen Hochschulen. Man nahm jedoch hiervon mit vollem Recht auch außerhalb Italiens Kenntnis und behandelte die Frage sofort sehr eingehend. Die Freunde und Schüler des hl. Thomas durften ihrerseits schweigen, da die päpstlichen Aktenstücke wegen ihrer Klarheit dem Inhalt und dem Geiste nach keiner Kommentierung bedurften. Die Aktion wurde auf jener Seite eingeleitet, auf welcher man in der neuen Unterrichtsweise eine Gefahr für das endgültige Verschwinden des wohlbekannten halben oder sogar ganz falschen Thomismus sehr richtig befürchtete, dasselbe aber „im Interesse der Allgemeinheit“ nicht für wünschenswert fand. Von diesem Geiste war seinerzeit der Artikel der „Stimmen der Zeit“ eingegeben, diesen Geist atmet das Referat des „Katholik“. Nicht die Summa ist ein Dorn im Auge der Gegner, sondern die in ihr enthaltene Lehre, die aus eingebildeten Rücksichten auf die „Interessen der Allgemeinheit“, tatsächlich aber aus sehr partikulären Schulinteressen den Vorrang vor Suarez, Scotus usw. nicht behaupten darf.

Daß wir aber gegen die gegnerische Auffassung wiederholt protestieren, geschieht nur deshalb, weil uns die Handlungsweise der Feinde des hl. Thomas die Vermutung nahelegt, daß sie durch die Abschwächung der Bedeutung und der Methode der Summa-Studien die Sache selbst in Mißkredit bringen wollen. Gelingt es ihnen, die Summa-Studien in den italienischen Hochschulen auf den toten Punkt zu bringen oder denselben eine ganz sekundäre und prekäre Stellung zuzuweisen, so haben sie gewonnenes Spiel. Durch die schon jetzt vorauszusehende Erfolglosigkeit, insbesondere aber durch die volle Unzulänglichkeit einer solchen Halbarbeit und Halbmethode würde der Beweis am leichtesten erbracht, daß die Summa-Studien, tiefere Kenntnisse zu vermitteln oder die Hörer von der Lebensfähigkeit des Thomismus zu überzeugen, nicht geeignet wären. Somit wäre auch das Schicksal der Summa und des Thomismus für andere Länder entschieden: sie haben sich in Italien nicht bewährt, noch weniger werden sie in anderen Ländern standhalten — dies wäre die nächstliegende Folgerung und es stände um die katholische Wissenschaft viel schlimmer als vor der Klärungsperiode.

* * *

In bezug auf den ersten Punkt steht „Der Katholik“ mit der römischen Kongregation in keinem materiellen, wohl aber in einem großen formellen Widerspruch. Die Antwort wird von ihm wortgetreu übersetzt, aber mit fremdem Geist durchtränkt. Rom will die reine, echte Thomas-Lehre, deshalb fordert es auch die Souveränität der Summa bei dem Unterricht. Deshalb muß sich nach der Auffassung der Kirche der textus neben der Summa wenigstens im Geiste und im Inhalt der vorzutragenden Lehre der Summa eng anschmiegen. Demgegenüber findet „Der Katholik“ „im Interesse der Allgemeinheit“ und „der wissenschaftlichen Freiheit“ die reine und echte Thomas-Lehre gefährlich. Deshalb will er von der Souveränität der Summa nichts wissen, deshalb kann der zweite textus, den die Studienkongregation gestattet, nach seinem Urteil antithomistisch beschaffen sein.

II

Die den Rückfall in den alten Standpunkt bezweckenden Vorschläge des „Katholik“ und der Thomas-Gegner können jedoch schon jetzt als siegreich angesehen werden, nicht weil die Studienkongregation es so wünscht, sondern deshalb, weil sie *a)* im Interesse einer ruhigeren und weniger kontrollierbaren Verdrehung der thomistischen Lehre unbedingt nötig sind und *b)* weil eine mächtige Lehrkörperschaft diese Interessen zu den ihrigen gemacht hat. Hiermit sind wir bei der Erörterung des oben bezeichneten (2.) Punktes angekommen[1] und befinden uns erst jetzt auf dem eigentlichen Kampfplatze, den die Gegner gewählt haben.

Zunächst müssen wir mit Vergnügen anerkennen, daß „Der Katholik“ die alte Terminologie der Gegner vielfach aufgegeben hat. P. Pesch hat nach dem Tode Pius X. in den „Stimmen der Zeit“ versucht, Verwirrung in die geklärte Lage und in die nunmehr offizielle Terminologie hereinzutragen, indem er die Urteilsfähigkeit der Studienkongregation bezweifelte und Suarez mit seinen Anhängern noch weiter zu den echten, obwohl „feineren“ Schülern des hl. Thomas rechnete. Jeder, der die Entscheidungen und Aussprüche der römischen Behörden mit Ehrfurcht

[1] S. oben p. 198.

hinzunehmen pflegt, nahm es mit Schmerzen wahr, daß das Streben von Pesch mit den Direktiven Roms nicht übereinstimmt, indem er auch dort eine zweifache Deutungsmöglichkeit fordert, wo Rom eine solche ausschließt, und weil er jener Partei zum Sieg verhelfen will, die den direkten Gegensatz der approbierten thomistischen Thesen verteidigt. Es wurde seinerzeit auf die Unhaltbarkeit der Terminologie von Pesch wie auch auf die Formel hingewiesen, nach der er die Kongregationsantwort für die Suaresianer ausbeuten wollte. Momentan ist es noch schwer, festzustellen, welcher Formel sich die Gegner in Zukunft anschließen werden. So viel ist sicher, daß von ihrer Seite eine größere Vorsicht angewendet werden muß, als es früher der Fall war, da die Studienkongregation neuerdings für die Sicherheit ihres eigenen Urteils eingetreten ist und nochmals erklärt hat, daß die von ihr approbierten 24 Thesen das eigenste Geistesgut des hl. Thomas (also nicht etwa einer thomistischen Fraktion) sind. Aus diesem Grunde dürfte „Der Katholik" ganz richtig von Thomismus, Skotismus und von den Anhängern des Suarez reden, was nur dann statthaft ist, wenn man die alte Wahrheit spät genug anerkennen will, daß auch das dritte Glied in dieser Reihenfolge sich zum ersten so verhält wie das zweite, d. h. daß es eine dem Skotismus ebenbürtige Verneinung und Ablehnung des Thomismus ist. Hierin hat „Der Katholik" die Antwort der Studienkongregation sehr richtig verstanden[1].

---

[1] Die zweite Anfrage an die Studienkongregation lautet: Utrum omnes vigintiquattuor theses philosophicae, a Sacra Studiorum Congregatione probatae, germanam S. Thomae doctrinam revera contineant, et in casu affirmativo, utrum imponi debeant Scholis Catholicis? Antwort: Omnes illae vigintiquattuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponantur veluti tutae normae directivae.

Wir wollen uns jedoch keiner Täuschung hingeben. Dem P. Pesch ist es gelungen, für seine äquivoke Terminologie eine Schule zu bilden, richtiger für die neue diplomatische Wendung in der Thomas-Erklärung (auf welche schon im Divus Thomas II, p. 183 bis 184 hingewiesen wurde) Bewunderer und Nachahmer zu finden. Denn wenn „Der Katholik" einerseits anerkennt, daß die Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein eine Thomas-Lehre ist (dabei ihren fundamentalen Charakter zu leugnen, heißt so viel, als die Summa nicht gelesen zu haben), und trotzdem sagt, daß die diesbezüglichen Argumente der Thomisten „nichts weniger als evident sind", so schließt er sich P. Pesch ohne Rückhalt an. Es

Leider können wir mit der Exegese des „Katholik“ in bezug auf den zweiten Teil der Frage nicht so einverstanden sein wie in Hinsicht auf den ersten. Der Referent sieht in der Instruktion der Studienkongregation „eaeque proponantur veluti tutae normae directivae“ nichts anderes als eine Wertbestimmung der bekannten Thesen. Sie haben nach ihm „den Wert einer zuverlässigen Direktive“. Ganz gewiß, aber nicht in dem Sinne, wie dies „Der Katholik“ und die Gegner fordern.

Über den Sinn der Antwort könnte nicht leicht ein Zweifel entstehen, wenn die Lesart des „Katholik“ richtig wäre. Die zweite Frage, die an die Studienkongregation gerichtet wurde, hat zwei Teile. Es wird gefragt, 1. ob die approbierten Thesen die echte Lehre des hl. Thomas tatsächlich ausdrücken und 2. ob die Thesen den katholischen Schulen aufzulegen seien. Die Kongregation antwortet in einem kopulativen Satze, dessen zweiten Teil „Der Katholik“ folgendermaßen wiedergibt: „proponuntur veluti tutae normae directivae“. Der Satz würde in dieser Form einen für die Gegner außerordentlich günstigen Sinn geben. Der ruhige, assertorische Charakter des ersten Teiles würde durch keine befehlende Formel gestört und enthielte eine Bestimmung über den verpflichtenden Charakter der letzten Thomas-Entscheidungen in einem sehr milden Sinn. Die Kongregation würde in diesem Fall einfach erklären, in welcher Weise sie diese Sätze den katholischen Schulen und Gelehrten vorlegt, so daß in diesem Fall die Vorschrift selbst, diese Sätze vorzutragen oder nicht vorzutragen, an ihnen festzuhalten oder dieselben zu verwerfen, eine norma directiva wäre. Beruht die Lesart des „Katholik“ auf Wahrheit und ist seine Exegese haltbar, so hat P. Pesch seinerzeit Recht gehabt und neuerdings Recht bekommen, daß man das Gegenteil der Thesen weiter „ruhig“ annehmen, vortragen und in die Summa hineinzwängen darf. In diesem Falle könnten wir nichts anderes tun, als uns der neuen Entscheidung zu unterwerfen, unseren damaligen Irrtum anzuerkennen und dies den Lesern des Divus Thomas kundzugeben. Dieser gewiß

braucht nicht eigens erwähnt zu werden, daß die Mitbrüder des P. Pesch sich bemühen, wenigstens in der Form von harmlosen Bemerkungen für seine Auffassung Schule zu bilden. Also die Phylogenesis geht ihren wohlbekannten Weg! — Hierüber jedoch noch mehr.

unangenehmen Pflicht würden wir uns mit Vergnügen unterziehen, da wir damals – ebenso wie jetzt — nicht den absoluten philosophischen Wert des Thomismus untersucht und dargelegt haben, sondern jenen, den er vor der Kirche und vor ihren Behörden besitzt. Die absolute und die autoritative Wertung können einander decken und wir sind überzeugt, daß dies in unserer Angelegenheit der Fall ist, aber auch das Gegenteil ist nicht ausgeschlossen, so lange nicht eine Entscheidung ex cathedra vorliegt. Würde daher die entsprechende kirchliche Behörde uns unterweisen, daß sie sich einer anderen Wertung angeschlossen hat, so wäre unsererseits nur die Unterwerfung Pflicht[1]. Eine Korrektur an unserer damaligen Anschauung ist indessen nicht nötig, da die Antwort der Studienkongregation den Standpunkt, den wir vertreten haben, von neuem bekräftigt hat.

Die Lesart des „Katholik" stimmt nämlich mit den Acta Apostolicae Sedis nicht überein. Hier ist proponantur und nicht proponuntur zu lesen. Eine kleine Störung in dem ruhigen assertorischen Satz! Sie ist jedoch vorhanden und wir müssen sie unbedingt berücksichtigen. Was mag dies bedeuten?

Die Studienkongregation vermeidet vor allem den in der Frage gegebenen Ausdruck „imponere". Die Frage scheint eben nicht zart genug formuliert gewesen zu sein. Etwas den Untergebenen aufzuoktroyieren[2], ist nicht die Art Roms. Im Bewußtsein ihrer hohen Autorität gibt die

[1] Dies ist ebensowenig eine farb- und charakterlose Überzeugung oder eine Reminiszenz an die Doppelwahrheit, wie der psychologische Zustand eines Menschen, der nach dem hl. Thomas an einer Wahrheit auf Grund verschiedenartig kräftiger Argumente festhält oder zwei irgendwie entgegengesetzten Sätzen aus dem gleichen Grunde zustimmt. Fallen die Argumente für den einen oder anderen Teil oder ändern sich dieselben, so ändert sich auch seine Stellung dem betreffenden Satz gegenüber.

[2] Wäre das Wort in die Antwort aufgenommen worden, so ist es sicher, daß die Gegner des hl. Thomas dasselbe mit „aufoktroyieren" übersetzt hätten. Wenn „Der Katholik" in der einfachen Erklärung der Studienkongregation über den wahren Charakter des Thomismus eine Gefahr für die Freiheit der Wissenschaft sieht, was würde er erst dann gesagt haben, wenn die Kongregation das Wort „imponere" gebraucht hätte. — Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß die erwähnte Klage des „Katholik" nicht so grob angebracht ist, wie wir sie wiedergeben. Fällt jedoch seine unhaltbare Exegese, so bleibt für seine Klage nur jener Sinn vorbehalten, den wir angegeben haben.

Kirche in ihrem Machtbereiche Normen und Befehle; sie appelliert jedoch dort, wo es nötig ist, an die bessere Einsicht ihrer Untergebenen. Ein solcher Appell ist vielleicht nirgends so sehr am Platz gewesen als bei der Approbation dieser Thesen, nirgends so fein angebracht als in unserem Fall. Die Kirche sprach in ihren Dekreten nicht durch jene Autoritäten und nicht in solchen Machtsprüchen, denen gegenüber dem Katholiken nur die Pflicht der unbedingten dogmatischen Glaubensüberzeugung zu leisten übrig bleibt[1]. Die Kirche wendete sich ferner hier an Männer, die infolge ihrer Bildung in der Lage sein mußten, in der fraglichen Angelegenheit auch aus eigener Einsicht[2] vorgehen zu können. Sie gab ihnen die Direktive, von welchen Prinzipien und wichtigeren Sätzen die christliche Philosophie beherrscht werden muß, wenn sie ihrer hohen Aufgabe und Stellung gerecht werden soll. Sie zeigte ihnen den Weg, auf dem sich jeder die innere Einsicht der genannten Prinzipien und Sätze erwerben kann. Es fand also keine Aufnötigung, kein Erzwingen der persönlichen, inneren Einsicht statt.

Demgegenüber ist es allerdings wahr, daß die Kirche ihren Lehrkräften nicht bloß in Form eines Wunsches, sondern in der eines Befehles die Pflicht auferlegt hat, diese Prinzipien und Lehrsätze vorzutragen. Die hierauf bezüglichen Vorschriften Pius X. dürften über jeden Zweifel erhaben sein. Wenn er die Praxis der Professoren „ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent“ so energisch verurteilt und den in seinen leitenden Prinzipien und Sätzen nur in einem Sinne auszulegenden Thomismus vorschreibt, so will er

[1] Aus diesem Grunde halten wir es für ausgeschlossen, daß die in der letzten Antwort enthaltene Bestimmung von den „tutae normae directivae“ nur jenen Charakter der Entscheidung enthalte, daß sie nicht unfehlbar ist. Dies braucht den Theologen nicht eigens von Rom aus gesagt werden; die allgemeinen theologischen Prinzipien geben ihnen diese Versicherung.

[2] Das Wort „Einsicht“ wird in der ganzen Abhandlung nicht im Gegensatz zu einer rein äußeren Zustimmung (wie etwa bei dem silentium obsequiosum) genommen, sondern es wird durch dasselbe jene Art der inneren Zustimmung bezeichnet, die sich auf Argumente stützt, deren innere Beweiskraft dem Erkennenden einleuchtet. Wir stellen demnach die Einsicht jener inneren Zustimmung gegenüber, die man den rein autoritativen und aus inneren Gründen eventuell nicht festgehaltenen Normen entgegenbringt.

von der einheitlichen Vortragspflicht niemand dispensieren, im Gegenteil eine solche jedem auflegen. Es ist hier nicht der Ort, eine derartige Verordnung apologetisch zu verteidigen. Wenn jede geordnete Gesellschaft von ihren Mitgliedern fordern kann, daß sie sich ihren Leitsätzen unterwerfen und die Vereinsangelegenheiten nicht in einem fremden und zerstörenden Geiste behandeln, so werden wir uns kaum wundern, daß auch die Kirche von diesem ihrem Rechte Gebrauch macht und es nicht dem Gutdünken des Einzelnen überläßt zu bestimmen, was zur Begründung des Glaubensschatzes geeignet oder ungeeignet ist. Ohne die Einsicht der 24 Thesen kann man ja ein sehr guter Katholik sein; bei ihrer Verwerfung und bei ihrer Vernachlässigung oder sogar Verachtung wird man jedoch — wenigstens nach dem Motu proprio Pius X. — kein zuverlässiger Lehrer sein. Dies wenigstens so lange, bis das Motu proprio nicht ausdrücklich widerrufen und außer Kraft gesetzt ist.

Der Sinn des „proponantur“ dürfte demnach klar genug bestimmt werden können. Die konjunktive Form weist auf den befehlenden Charakter der vorausgehenden Bestimmungen hin und hält infolgedessen die auf die Vortragspflicht bezügliche Vorschrift in ihrem vollen Umfange aufrecht. Die 24 Thesen sollen unabhängig von der persönlichen Einsicht und Ansicht der Professoren vorgetragen werden. Dies ist der einfache, schlichte und vom Zusammenhang geforderte Sinn der Antwort. Die innere Einsicht wurde niemand aufoktroyiert, das Recht, sich eine persönliche Ansicht zu bilden, keinem Lehrer genommen, beide müssen jedoch vor den höheren Forderungen und Rücksichten, über welche schließlich nur die höhere Autorität zu urteilen imstande ist, dort zurücktreten, wo die Lehrpflicht in Betracht kommt.

Neben der klaren Bestimmung der Vortragspflicht wird auch deren nähere Beschaffenheit ausgesprochen: „Veluti tutae normae directivae“ — so befiehlt die Studienkongregation.

Normae directivae werden die approbierten Thesen genannt. „Der Katholik“ versteht dies im Gegensatz zu den präzeptiven, d. h. unverrückbaren Normen. Die Gegenüberstellung scheint uns nicht glücklich, sogar irreführend zu sein. Direktiv und präzeptiv beziehen sich in ihrer

Gegenüberstellung auf praktische Normen und Vorschriften. Sie bestimmen in diesem Zusammenhang, ob die betreffende Norm unbedingt zu beobachten ist oder nicht, ob von ihr nach Belieben abgesehen werden kann oder nicht. So wäre in unserem Fall die Vorschrift der Kongregation, die erwähnten Sätze vorzutragen, eine direktive Norm im Gegensatz zur präzeptiven, wenn die Bestimmung „norma directiva“ auf sie bezogen werden müßte und es so jedem freistände, die Thesen vorzutragen oder sie zu verwerfen. Die Bestimmung „normae directivae“ bezieht sich jedoch keineswegs auf das „proponantur“, wobei wir nach dem Gesagten vergeblich nach einer direktiven Norm suchen. Das Motu proprio ist ohne Zweifel in präzeptiver Form abgefaßt, infolgedessen muß auch die Erneuerung der Vorschrift den gleichen Charakter haben, so lange sie nicht ganz klar und ausdrücklich als eine Abschwächung oder Aufhebung des vorausgehenden Dekretes gelten will. Hievon finden wir aber nicht die leiseste Spur. Die Studienkongregation qualifiziert den Charakter ihrer Vorschrift mit keinem Wort, wohl aber die von ihr approbierten und zum Vortrag vorgeschriebenen Sätze. Sie nennt dieselben tutae normae directivae, nicht aber die praktische Vorschrift der Vortragspflicht. Da aber die 24 Thesen restlos theoretische Wahrheiten sind, die bekanntlich nicht eine norma agendi, sondern eine norma cognoscendi darstellen, müssen wir untersuchen, was die Qualifikation „norma directiva“ bei einem spekulativen Satz bedeutet.

Ein theoretischer Satz kann eine evidente oder nicht evidente, wahre oder unwahre, eine in den verschiedensten Graden sichere oder unsichere Norm darstellen; er kann auch Gegenstand einer präzeptiven oder direktiven Vorschrift werden; kraft seiner Natur ist er jedoch immer eine norma directiva, so daß die Bestimmung „norma praeceptiva“ eine nichtssagende, ja mit dem Begriff solcher Sätze unvereinbare Qualifikation ist.

Theoretische Wahrheiten sind Normen unserer Erkenntnis. Ihre Aufgabe besteht — ganz unabhängig von ihrer sonstigen Beschaffenheit (sicher, unsicher usw.) — einzig darin, daß sie die Verstandestätigkeit regeln. Wir halten an ihnen fest, wenn sie Prinzipien sind, wir benützen sie als Beweismittel, um aus ihnen neue Wahrheiten abzuleiten, wir messen an ihnen die Richtigkeit aller

Thesen, die in einer Wissenschaft oder in den einzelnen Teilen derselben festgestellt werden. Kurz: sie sind das fermentum disciplinarum, das das ungeordnete, zerrissene wissenschaftliche Material durchdringt und zu einem wohlgeordneten Ganzen gestaltet. Sie sind die Leuchte des Verstandes, die ihm vorangetragen werden muß, damit er auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung weitere Schritte unternehmen könne. Sie sind Führerinnen der Vernunft, demnach kraft ihrer Natur direktive Normen unserer Erkenntnis. Ein präzeptiver Charakter kann an ihnen in dieser Hinsicht nicht festgestellt werden, ja eine präzeptive Rolle denselben zuzuschreiben, heißt so viel als ihre eigenste Aufgabe mißkennen oder sie mit praktischen Normen verwechseln. Wird also die Bestimmung „norma directiva" auf einen spekulativen Satz bezogen, so kann dadurch nicht seine Qualifikation als „verrückbar" oder die Gegenüberstellung zur „norma praeceptiva" bezeichnet werden, sondern es wird seine Würde und Bedeutung als Leitsatz ausgesprochen, kraft deren er in unserer wissenschaftlichen Forschung eine führende, erleuchtende und fermentierende Rolle spielen soll und muß — im Gegensatz zu jenen spekulativen Wahrheiten, denen diese Würde und Bedeutung nicht zugeschrieben werden kann[1].

Werden also die 24 Thesen von der Kongregation direktive Normen genannt, so kann dies nur heißen, daß

[1] „Der Katholik" wurde offenbar durch seine Lesart „proponuntur" irregeführt, indem er die Bestimmung „normae directivae" auf das proponuntur bezogen hat und in diesem Zusammenhang nur eine Wertbestimmung des verpflichtenden Charakters der Vorschrift selbst festlegen zu dürfen glaubte. Nur so kann man von präzeptiven Normen sprechen. Die Unhaltbarkeit der Auslegung dürfte jedoch nach dem Gesagten einleuchten.

Die Übersetzung der norma directiva mit verrückbarer und die der norma praeceptiva mit unverrückbarer Norm ist durch den Zusammenhang der Antwort ebensowenig begründet und gegeben als die Gegenüberstellung der direktiven und präzeptiven Norm. Verrückbar und Unverrückbar sind in der Einstellung des „Katholik" Wertbestimmungen, die bei autoritativen Entscheidungen im allgemeinen je nach der Zuständigkeit der Behörde zu entnehmen sind, in unserem Fall aber noch eigens durch einen anderen Begriff sichergestellt sind als durch den der norma directiva. Hätte „Der Katholik" offen jenen Punkt erörtert, inwiefern die Studienkongregation zuständig ist, solche Normen vorzuschreiben, so wären wir mit ihm einverstanden; es hätte eventuell nur die Kongregation etwas zu buchen gehabt. Er ist jedoch vorsichtiger, als P. Pesch war.

sie als Leitsätze unserer philosophischen und theologischen Forschung hingestellt werden und dieselbe in ihrem ganzen Umfang regeln und beherrschen müssen.

Dies stimmt mit dem Motu proprio Pius X. völlig überein, in dem die hauptsächlichen Sätze des hl. Thomas „Fundamenta" genannt werden „in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur[1]". — Dies harmoniert auch mit beiden Antworten der Kongregation. Die Sätze werden als principia et pronuntiata maiora des hl. Thomas approbiert, also in ihrer führenden, leitenden und direktiven Rolle für unsere Erkenntnis und für die vorgeschriebenen einheitlichen thomistischen Studien[2]. Die letzte Antwort änderte an dieser Sachlage nichts.

Neben der beschriebenen direktiven Kraft wohnt den spekulativen Leitsätzen allerdings auch eine andere inne, die an die präzeptive Kraft erinnert und die Zustimmung

[1] A. A. S. VI, p. 338.

[2] „Der Katholik" mutet der Studienkongregation nichts weniger als eine logische Unmöglichkeit zu. Es ist sicher, daß das Motu proprio unter der scholastischen Philosophie ausschließlich den Thomismus verstehen will. Ebenso sicher ist es, daß daselbst der hauptsächliche Inhalt desselben (principia et pronuntiata maiora) in einem Sinn festgelegt wurde, der jede Äquivokation ausschließt. Schreibt man also die thomistischen Sätze, so wie Pius X. es tat, einerseits als vorzutragende Thesen vor und läßt man es anderseits jedem frei, von ihnen abzugehen oder an denselben festzuhalten, so heißt das so viel, als sich selbst zu verleugnen, kontradiktorische Prädikate der eigenen Handlungsweise beizulegen. — Noch evidenter ist dies für jene Schulen, die die Summa als Textbuch zu verwenden verpflichtet sind. Über den präzeptiven Charakter der Vorschrift unterrichtet uns das Motu proprio Pius X. hinlänglich. Hätte man keine Bestimmung darüber getroffen, welche Sätze als Grundbestandteile des thomistischen Systems anzusehen seien, so wäre die vom „Katholik" proklamierte Freiheit leicht verständlich. Bei einer solchen Bestimmung jedoch hieße die Freiheit, skotistische und suaresianische Sätze vorzutragen, so viel, als das approbierte System des hl. Thomas dem Spott der Professoren und dem Gelächter der Studenten preiszugeben. Vermögen die Gegner solche Unmöglichkeiten der obersten kirchlichen Schulbehörden zuzuschreiben, wir vermögen dies nicht. — Nach dem jedoch, was Pesch der Studienkongregation zugemutet hat, überrascht uns auch diese Zumutung des „Katholik" nicht.

des Verstandes verschiedenartig bindet, sie gleichsam herausfordert. Die spekulativen Wahrheiten sind in ihrer direktiven Rolle von der erwähnten bindenden Kraft ganz unabhängig. Nur der Wert und Unwert, die Zuverlässigkeit und Unzuverlässigkeit ihrer Leitung wird durch diese Eigenschaft näher bestimmt und charakterisiert.

Welche bindende Kraft für den Verstand und welcher Wert in bezug auf Leitung und Durchdringung der philosophischen und theologischen Forschung den 24 Thesen innewohnt, sagt die Studienkongregation mit unzweifelhafter Bestimmtheit: tutae normae directivae — volle Sicherheit bietende Leitsätze. Sie sind Sätze, deren Leitung sich der Philosoph und Theologe ohne Furcht überlassen kann: denn er wird von dem Wege der Wahrheit nicht abweichen. Sie sind ein erprobtes wissenschaftliches Ferment, das die zu bearbeitende Masse nicht bloß nicht verdirbt, sondern unversehrt bewahrt und zu einem unzerstörbaren Ganzen gestaltet. Sie sind das klare Licht, dessen der Forscher bedarf, um auch in den dunkelsten Problemen klar sehen und das Richtige treffen zu können. Sie sind die zuverlässigen Führerinnen, die uns auf ebene Pfade leiten, vor gefährlichen Seitenstegen warnen und auch auf den steilsten Bergabhängen vor dem Absturz schützen.

Die approbierten Thesen sollen als volle Sicherheit bietende Leitsätze vorgetragen werden — so lautet die präzeptive Vorschrift der Studienkongregation. Der Sinn der Vorschrift ist also der folgende: Der Zuhörer und der Leser soll aus der lehramtlichen Tätigkeit der katholischen Gelehrten entnehmen, daß die 24 Thesen Leitsätze und nicht wertlose scholastische Spitzfindigkeiten sind. Er soll die Überzeugung gewinnen, daß mit der Anerkennung oder Verwerfung der Thesen das Schicksal jenes Systems innig verbunden ist, das nach der Meinung der Kirche ausschließlich geeignet ist, den Glaubensschatz unversehrt zu bewahren. Er soll mit einem Wort von seinen Lehrern angeleitet werden, die Sätze hochzuschätzen und nicht zu verwerfen. Denn hierzu hat der Lehrer nach Pius X. seine Mission erhalten: „Magistri probe meminisse debent non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent, sed ut iis doctrinas Ecclesiae probatissimas impertiant.“

Dies alles deshalb, weil diese Thesen Sätze des heiligen Thomas sind und ihre bindende, durchdringende und bewahrende Kraft an seinem System bewiesen haben. Daß das System des hl. Thomas durch das Ferment der approbierten Thesen zusammengehalten und durchdrungen wird, daß die einzelnen Teile desselben von ihrem Licht beleuchtet werden und nur durch ihre bindende Kraft die eigene Sicherheit und Zuverlässigkeit erhalten, wußte schon früher jeder Gelehrte, der den hl. Thomas aus Quellenstudien kannte, jetzt aber weiß es jeder, der auf Kongregationsentscheidungen etwas gibt. Aus diesem Grunde muß man sich wundern, wenn „Der Katholik" das Aufgeben oder die Vernachlässigung dieser Thesen anempfiehlt und seinen Lesern nahelegt, sich der entgegengesetzten Führung — also einer solchen anzuschließen, die keine Sicherheit verspricht. — Dies im Namen der wissenschaftlichen Freiheit[1]!

Durch die geschilderte Handlungsweise des „Katholik" sahen wir uns berechtigt, ihn unter den Bekämpfern des hl. Thomas anzuführen. Er weiß genau, daß die Studienkongregation die 24 Thesen zuerst als eine handgreifliche (plane), später als die echte Lehre des hl. Thomas bezeichnet hatte. Er weiß ebenso genau, daß der Hl. Stuhl seine Untergebenen sehr eindringlich aufforderte, besonders an den metaphysischen Sätzen des hl. Thomas festzuhalten[2]. Wenn er sich also trotzdem freut, daß man (nach seiner unhaltbaren Exegese) von den Sätzen des hl. Thomas absehen darf und es für möglich und erlaubt erachtet, Thesen zu verteidigen, die eine direkte Leugnung der offiziell als thomistisch bezeichneten Thesen darstellen, so ist daran nicht zu zweifeln, daß er nicht zu den Freunden des hl. Thomas gehört. Dadurch aber, daß er für die Skotisten und Suaresianer Partei ergreift[3], entlarvt er sich direkt und offen als Gegner des hl. Thomas.

---

[1] Die Berufung auf die wissenschaftliche Freiheit ist an die Studienkongregation adressiert. Sie möge die Mahnung buchen und sich in der Zukunft hüten, zuverlässige Leitsätze vorzuschreiben.

[2] A. A. S. VI, p. 338.

[3] In welchem Gegensatz sich hierin „Der Katholik" mit dem Hl. Stuhl befindet, kann aus einem einfachen Vergleich des Motu proprio mit den Ausführungen des Referenten entnommen werden. „Quod si alicuius auctoris vel Sancti doctrina a Nobis nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque

„Der Katholik“ behandelt die Frage, welche Stellung dem hl. Thomas in der kirchlichen Wissenschaft zuzuweisen ist, in einem Sinn, als ob es gar nicht darauf ankäme, sich ihm anzuschließen oder von ihm abzuweichen[1]. Es ist metaphysisch wohl möglich, daß „Der Katholik“ und seine Gesinnungsgenossen im Rechte sind. Das letztere philosophisch zu widerlegen und das Gegenteil nachzuweisen, ist jetzt nicht unsere Aufgabe. Im gegenwärtigen Kampfe handelt es sich nicht um diesen Punkt, sondern um die Stellung, die die Kirche dem hl. Thomas zugewiesen hat, seine Gegner aber ihm streitig machen wollen[2]. Die Kirche sagt: von Thomas kann man ohne einen beträchtlichen Schaden nicht abweichen. Die Gegner meinen: es könne

---

ita etiam, ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haud quoquam repugnaret.“ Demgegenüber legt „Der Katholik“ zu befolgende skotische und suaresianische Normen vor, die eine direkte Ablehnung der approbierten thomistischen Sätze darstellen.

[1] Wie weit er hierin mit dem Hl. Stuhl harmoniert, kann man aus einer oberflächlichen Durchsicht der bezüglichen Dekrete entnehmen.

[2] Wie ganz anders würde man den Kampf um den hl. Thomas beurteilen, wenn seine Gegner den Schwerpunkt in die Frage verlegten, ob der Thomismus das einzig berechtigte System ist, an den Glaubensschatz heranzutreten und ihn unversehrt zu bewahren. Dann ständen Philosoph gegen Philosoph, Theologe gegen Theologe einander gegenüber und der Kampf hätte auch einen philosophisch-theologischen Wert. Zum Schein geben sie jedoch hierin dem Hl. Stuhl recht, wollen ihn aber durch Abschwächung seiner Aussprüche zugleich auf ihrer Seite haben, wenn es sich darum handelt, für ihre Freiheit im Namen der Wissenschaft das Wort zu erheben.

Wir geben es auch gern zu, daß man den Skotisten und Suaresianern „Sachkenntnis und Tiefe der Spekulation nicht absprechen kann“ — eine philosophische Studie könnte vielleicht diese Feststellung des „Katholik“ widerlegen — zu unserem größten Bedauern hat aber Rom den entgegengesetzten Weg als einen vollends sicheren bezeichnet und so bleibt für die erwähnten Richtungen nur die Qualifikation der Unzuverlässigkeit und Unsicherheit vorbehalten. Dies nach den Anschauungen Roms, die wenigstens in dieser Beziehung autoritativ sind und gewisse innere und äußere Verpflichtungen dem Katholiken nahelegen. — Würde man weiters die Begründung des „Katholik“ von der Sachkenntnis usw. als Kriterium der Zuverlässigkeit eines Autors annehmen, so würden wir über das Tohuwabohu der Versuchsperioden der Scholastik nicht hinauskommen. Daß wir aber jene Perioden nicht bloß autoritativ, sondern auch sachlich längst verlassen haben, ist allbekannt.

dies ohne irgendwelchen Nachteil geschehen[1]. Der Hl. Stuhl sagt: er verstehe unter scholastischer Philosophie einzig und allein die thomistische, die Gegner müssen ihrerseits darunter auch die skotistische und suaresianische verstehen.

Nun wissen wir, warum „Der Katholik" den heiligen Thomas keines Lobes würdig erachtet. Er preist die scholastische Methode, den hl. Thomas erwähnt er nur in einem bescheidenen Winkel seines Aufsatzes. Die päpstlichen Schriftstücke machen es umgekehrt und deshalb stehen sie auf einer ganz anderen Grundlage als der Referent. — Wir verstehen ferner, warum „Der Katholik" für die frühere prekäre Verwendung der Summa eintritt. Mit ihrer souveränen Stellung ist eben die Möglichkeit nicht gegeben, skotistische und suaresianische Normen vorzutragen. Die systematische und durchgreifend quellenmäßige Behandlung der Summa würde dem Hörer doch bald die Augen öffnen und ihn zu der Überzeugung bringen, daß der Suaresianismus in die Summa ebensowenig hineinpaßt als der Skotismus. In diesem Falle könnten zwei Faktoren — die

[1] Der evangelische Vergleich von den filii lucis und tenebrarum fällt uns ein, wenn wir die Einsicht der wirklichen Gegner der Kirche mit der Handlungsweise der Bekämpfer des hl. Thomas vergleichen. Die vor mehreren Jahrzehnten gehaltenen, aber erst jetzt publizierten Vorlesungen Franz Overbecks über die „Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik" (Basel 1917. Ed. C. A. Bernoulli) belehren uns über die Einsicht der Gegner in die große Bedeutung des Thomismus. „Alle Eifersucht des mächtigen Franziskaner-Ordens — schreibt er p. 300 und 301 —, der alsbald in Duns Scotus einen dem Thomas ebenbürtigen und fast durchgängig ihm widersprechenden Lehrer aufstellte, hat diese Ordensschätzung des Thomas von Aquin nicht hindern können, im wesentlichen die offizielle Schätzung der katholischen Kirche zu werden, noch heutzutage als solche sich wieder zu erheben. Einer der entschlossensten Restaurationspäpste nach der Reform, Pius V., hat Thomas zum fünften Doctor Ecclesiae nach Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustin erhoben und 1570 eine Gesamtausgabe der Werke des Thomas in 17 Folianten in Rom besorgen lassen. Genau so weit ist es auch die katholische Reaktion von heute. Der Name des Thomas von Aquin ist für sie eine Parole, namentlich hat sich der streng katholische Gelehrte, der zu unserer Zeit als Leo XIII. den päpstlichen Stuhl einnahm, die Wiederbelebung der Autorität des Thomas angelegen sein lassen, sein Studium ganz im Sinne jenes Dominikanerbeschlusses der katholischen Theologie empfohlen und die Mittel flüssig gemacht für eine neue in Rom erscheinende Gesamtausgabe." So der protestantische Lehrer. Und die Söhne der Kirche, sie müssen ihrerseits alles in Bewegung setzen, daß die Restauration nicht vor sich gehen könne, ja direkt gehindert werde!

Privatmeinung des Professors und die kirchlich festgestellte Autorität des hl. Thomas — leicht in Konflikt kommen. Und da der Professor unbedingt eine Autorität haben muß, um den Unterricht erfolgreich geben zu können, so denkt man auf seiten der Gegner, es soll lieber die Summa und Thomas zurückgedrängt werden, als ein so großes Übel eintreten — vom Studenten ertappt zu werden.

* * *

Von der Richtigkeit unserer Exegese hängt übrigens nichts ab. Selbst wenn wir auch in diesem zweiten Punkt irren würden, hätten wir den Kampf doch richtig charakterisiert, und die Gegner des hl. Thomas könnten sich von der Anklage, die wir erhoben haben, nicht reinigen. Denn wenigstens das ist über jeden Zweifel erhaben, daß die approbierten Thesen die echte Lehre des hl. Thomas handgreiflich darstellen und daß sie volle Sicherheit auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung bieten. In bezug auf diese zwei Punkte obliegt jedem Katholiken ohne Zweifel die Pflicht äußerer und innerer Zustimmung. Aus solchen Prämissen kann ein Freund des hl. Thomas nur eine Folgerung ableiten: die Notwendigkeit eines unbedingten Anschlusses an ihn im Sinne der approbierten Thesen. Verteidigt man also deren Gegenteil noch weiter als Geistesgut des hl. Thomas und schreibt man allen philosophischen Schulen die gleiche Existenzberechtigung zu — wie dies die „Stimmen der Zeit“ und „Der Katholik“ — tun, so ist es klar, daß man dem heiligen Thomas nicht freundlich gesinnt ist. — Etwas anderes wollten wir nicht nachweisen.

Demgegenüber ist es allerdings möglich, daß der Heilige Stuhl neben den allgemeinen Gesetzen und Normen besondere Instruktionen und Privilegien für gewisse Kreise und Schulen gegeben hat. Wir müßten dieselben ebenso anerkennen und verehren wie die allgemeinen Erlässe. Sie sind uns jedoch unbekannt, da sie in den Acta Apostolicae Sedis nicht publiziert worden sind. Existieren solche Privilegien tatsächlich, so möge man dieselben vorweisen. Wir wollen nicht mehr fordern, als der Heilige Stuhl. Wenn man jedoch auf Grund von klaren, allgemeinen Dekreten sich Privilegien aneignet, die in denselben nicht bloß nicht enthalten sind, sondern ihnen direkt ent-

gegengesetzt sind, so darf man sich nicht wundern, wenn man, mild ausgedrückt, von einem schlechten Eindruck spricht.

Im übrigen hat uns die schuldige Ehrfurcht vor den zuständigen kirchlichen Behörden geleitet. Wir sind nämlich fest überzeugt, daß man nur dann berechtigt ist, einen Widerspruch in die Aktenstücke hineinzutragen, wenn die entsprechende Autorität selbst einen solchen anerkennt, oder ihn objektiv und unzweifelhaft verschuldet hat. Die Präsumption ist für die Widerspruchsfreiheit der Aktenstücke. — Nun aber würden die letzten Thomas-Dekrete einen unmöglichen Widerspruch enthalten, wenn die Exegese des „Katholik" richtig wäre. Man kann die Dekrete, die die Alleinberechtigung des Thomismus proklamieren[1] und über dessen verpflichtenden Charakter Vorschriften geben[2], nur dann widerspruchsfrei betrachten, wenn sie den Inhalt desselben nicht näher bestimmen. In diesem Falle mag man sich berechtigt fühlen, mit P. Pesch „die verschiedenen Auffassungen und Erklärungen einiger Lehren des hl. Thomas" als gleichwertig anzusehen und mit dem „Katholik" für den Skotismus und Suaresianismus das Wort zu ergreifen. Nachdem aber die gleiche Behörde den Inhalt des Thomismus autoritativ bestimmt hat, kann man ihr nur auf Grund eines unerträglichen Widerspruches zumuten, daß sie mit der von ihr proklamierten Alleinherrschaft und Vortragspflicht die Gleichberechtigung aller Systeme und die vollständige Auslegungsfreiheit des hl. Thomas noch weiter vereinbaren will. Diesen Widerspruch tragen die Gegner des heil. Thomas in die Schriftstücke des Heiligen Stuhles hinein,

---

[1] „Iam vero, cum dictum hoc loco a Nobis esset praecipue Aquinatis sequendam philosophiam, non unice, nonnulli sibi persuaserunt, Nostrae sese obsequi aut certe non refragari voluntati, si quae unus aliquis ex Doctoribus scholasticis in philosophia tradidisset, quamvis principiis S. Thomae repugnantia, illa haberent promiscua ad sequendum. At eos multum animus fefellit. Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, Nos de eius principiis maxime hoc intelligi voluisse, quibus, tamquam fundamentis, ipsa nititur." A. A. S. VI, p. 336.

[2] „Id autem peculiari quodam studio praestabunt christianae philosophiae sacraeque theologiae magistri, qui quidem probe meminisse debent non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent, sed ut iis doctrinas Ecclesiae probatissimas impertiant." Ib. p. 338.

er ist in ihnen objektiv nicht enthalten. Deshalb glauben wir, daß ein Katholik jene Unmöglichkeit der „Stimmen der Zeit“ und des „Katholik“ aus Ehrfurcht vor den kirchlichen Behörden solange nicht annehmen darf, bis die Studienkongregation ausdrücklich erklärt, daß in den entsprechenden Schriftstücken etwas übersehen wurde.

Die Sätze des „Katholik“ verstehen wir jetzt ganz gut. Wollen wir aber ihn selbst verstehen, so müssen wir seine Inspirationsquelle aufsuchen und somit die oben gestreifte Frage nach den Gewährsmännern und nach der mächtigen Lehrkörperschaft erörtern.

III

Daß von seiten der Jesuiten gegen den hl. Thomas ein Kampf eingeleitet wird und von ihnen Streitkräfte bestellt, Kampfmittel und -maximen vorgeschrieben werden, konnte man gleich nach dem Erscheinen der letzten römischen Dokumente mit voller Bestimmtheit voraussagen. Alles, was die Mehrzahl der Jesuiten nach Suarez als echte Lehre des hl. Thomas vortrug, wurde durch eine autoritative Entscheidung das erstemal als ein handgreiflicher Gegensatz zum hl. Thomas, das zweitemal aber als ein unsicherer, gefahrvoller Seitenweg bezeichnet. Aus sehr naheliegenden Gründen mußte man gegen solche Brandmarkung protestieren und da ein direkter Angriff gegen die Studienkongregation aus noch näherliegenden Gründen unstatthaft erschien, versuchte man die Öffentlichkeit so zu informieren, als ob die erste Antwort keine Entscheidung darüber enthielte, was die echte Lehre des hl. Thomas sei, die zweite aber einen Freiheitsbrief darstellte, nach dem Skotismus und Suaresianismus dem formell approbierten und vorgeschriebenen Thomismus gleichgestellte Systeme wären.

Der erste Kämpfer — P. Chr. Pesch — erhielt von der Studienkongregation eine adäquate Antwort, indem man am 7. März 1916 die amtliche Versicherung veröffentlichte, daß die 24 Thesen die echte Lehre des hl. Thomas darstellen. Ob er dies zur Kenntnis nahm, ist uns nicht bekannt — die „Stimmen der Zeit“ wenigstens berichten hierüber nichts. Was die Kongregation den weiteren Kämpfern antwortet, kann man nicht voraussagen, denn diese lehnen sich an die zweite Antwort an und neue Fragen (um die klare Sachlage zu verdunkeln) können

jetzt nicht so schnell formuliert und bei den Verkehrsschwierigkeiten nicht nach Rom befördert werden.

Zu den neuen Kämpfern gesellte sich ein Jesuit in Ungarn, Sigismund Bernhard, der im Rahmen einer Rezension[1] sich gewisse Ausfälle gestattete. Die Rezension erscheint uns ganz bedeutungslos[2], wie dies der Leser selbst wird beurteilen können. Interesse gewinnt man jedoch an ihr aus zwei Gründen: Die Rezension ist 1. nach einem bestimmten Rezept geschrieben und enthält 2. wertvolle Aufschlüsse über die Unterrichtsmethode einzelner Jesuiten. Sie weist folgende charakteristische Züge auf: *a*) Der Verfasser fühlt sich in der Philosophie über alle „päpstlichen Enzykliken" erhaben, *b*) er behandelt die Frage von dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein als eine wertlose scholastische Spitzfindigkeit und *c*) erteilt den Verteidigern des erwähnten Lehrsatzes unzarte Seitenhiebe.

Daß hier nach einem bestimmten Rezept gearbeitet wurde, war vom ersten Augenblicke an klar, nur der Gewährsmann und die Inspirationsquelle konnte nicht ausfindig gemacht werden. Das Rätsel schien durch eine kleine italienische Broschüre gelöst zu werden, die ganz sensationelle Enthüllungen brachte und auch den Weg zur Inspirationsquelle des „Katholik" zu zeigen versprach[3]. Die

[1] Die Rezension beschäftigt sich mit dem monumentalen Werke von Del Prado: „De veritate fundamentali philosophiae christianae", und ist in der Zeitschrift „Religio" (75. Jahrg., 8. Heft, Oktober 1916, Budapest) erschienen.

[2] Hierdurch wollen wir der Zeitschrift, in der die Rezension erschien, nicht nahetreten. Die „Religio" ist die älteste wissenschaftliche Zeitschrift in Ungarn und momentan das einzige Organ der christlichen Philosophie daselbst. Ihre Publikationen sind gewöhnlich so wertvoll und so hochstehend, daß sie geeignet wären, auch im Ausland Aufsehen zu erregen. Da in Ungarn momentan alle Kräfte gegen die unchristliche Philosophie zusammengehalten werden müssen, werden die inneren Probleme der christlichen Philosophie sehr klug ausgeschaltet oder, wenn sie berührt werden, ruhig und sachlich behandelt. Die Rezension P. Bernhards ist unseres Wissens der erste Versuch, an dieser Sachlage zu ändern und die Stelle kräftiger Argumente durch Spott zu vertreten. Es wäre indessen nicht gut und wünschenswert, wenn sein Stil und seine Schreibweise in Ungarn Heimatberechtigung erhielten.

[3] Della distinzione tra l' essenza e l' esistenza. In occasione di un decreto emanato dal Padre Ledocowski preposito generale S. J. Per Mons. E. Binzecher, Segretario della Pontificia Accademia Teologica in Roma. Orvieto 1916. (Mit dem Imprimatur des Bischofs von Orvieto.)

Broschüre berichtet nämlich von einem angeblichen Dekret des hochwürdigsten Generals der Gesellschaft Jesu mit folgenden Worten: „Il P. Ledocowski Preposito Generale della Compagnia di Gesù ha rinnovato un decreto già emesso dal suo predecessore P. Martin, che io intendo esaminare nelle sue varie parti che riduco a tre.

I. Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate Iesu libera, et unicuique licet eam sequi et docere.

II. Sub hac tamen duplici conditione: Ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae atque necessariam asserat ad probandam existentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc., et ad dogmata rite explicanda et illustranda.

III. Ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia".

Könnte man mit Recht annehmen, daß ein solches Dekret des hochwürdigsten P. Generals tatsächlich existiert, so wäre er der Organisator des ganzen Kampfes gegen den hl. Thomas und man müßte in seinem Dekret das Rezept von P. Bernard und die Inspirationsquelle des „Katholik" ohne weiteres erblicken. Da uns jedoch die Existenz eines solchen Dekretes aus inneren Gründen unwahrscheinlich, ja ganz unmöglich erscheint, so müssen wir die Hypothese in bezug auf P. Bernhard ganz fallen lassen, bezüglich des „Katholik" aber erklären, daß diese Zeitschrift, sofern sie sich auf das angebliche Dekret des hochwürdigsten P. Generals gestützt hat, irregeführt wurde.

Wir wollen nun die inneren Gründe, die gegen die Existenz des Dekretes sprechen, auseinandersetzen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß man dem kirchlichen Imprimatur, mit dem die Broschüre Binzechers erschienen ist, wie auch der Autorität des Verfassers ein größeres Vertrauen entgegenbringt als unseren Argumenten, die gegen die Echtheit des Dekretes vorgeführt werden. Solchen Lesern wird der apologetische Charakter unserer Beweise allerdings belanglos erscheinen. Wir können jedoch unsere Überzeugung nicht aufgeben, da wir auch in der Hitze des Kampfes ein objektives Urteil bewahren und die literarische Tätigkeit

einzelner Jesuiten ohne einen zwingenden Grund nicht auf offizielle Direktiven des hochwürdigsten P. Generals zurückführen wollen. Zu dieser Stellungnahme hat uns Binzecher dadurch veranlaßt, daß er die Quelle, aus der er das Dekret geschöpft, nicht angegeben hat. So lange uns aber die Quelle unbekannt ist, sind wir berechtigt, für den hochwürdigsten P. General in der Form das Wort zu ergreifen, in der wir es momentan tun. Wir wollen also weder dem kirchlichen Imprimatur noch der Autorität des Verfassers Mißtrauen entgegenbringen, sondern nur unsere Meinung redlich aussprechen.

Um unseren Standpunkt klar darzulegen, müssen wir vorausschicken, daß wir durchaus nicht bezweifeln wollen, daß der höchste Ordensobere dergleichen Instruktionen an seine Untergebenen zu erlassen berechtigt sei. Er mag hierfür Gründe haben, über die er allein zu urteilen imstande ist. Er mag vom Apostolischen Stuhl Privilegien für seinen Orden erwirkt haben, die jeder Katholik ebenso verehren muß, als das allgemeine Recht selbst. Da aber die Acta Apostolicae Sedis letztere niemals erwähnt haben, so halten wir uns berechtigt, den hochwürdigsten P. General gegen unbefugte Zumutungen in Schutz zu nehmen.

Wir erkennen ferner an, daß in dem angeblichen Dekret keine Bestimmung enthalten ist, die man nicht mit einer Anzahl von Autornamen belegen könnte oder die nicht schon längst von einzelnen Jesuiten praktiziert worden wäre. Dies ist jedenfalls ein starkes Argument dafür, daß ein Dekret ähnlichen Inhaltes nicht unter allen Umständen unmöglich wäre und nicht notwendig einen unangenehmen Eindruck hervorrufen müßte. Aus diesem Grunde bezweifeln wir also die Echtheit des Dekretes keineswegs, sondern nur deshalb, weil jene probabilitas extrinseca, von der soeben die Rede war, durch autoritative Entscheidungen des Hl. Stuhles zurückgedrängt wurde und wir unter keinen Umständen annehmen zu dürfen glauben, daß der hochwürdigste P. General dieselben nicht beachtet hätte.

Untersuchen wir jedoch näher die inneren Gründe, die gegen die Echtheit des Dekretes sprechen.

Vergleicht man das angebliche Dekret mit den kirchlichen Bestimmungen, so ergibt sich folgendes Resultat: Die letzten Aktenstücke des Hl. Stuhles schreiben den

nur in einem Sinne auszulegenden Thomas vor, das von Binzecher dem hochwürdigsten P. General imputierte Dekret gestattet die volle Auslegungsfreiheit. Die Päpste behaupten, daß man von Thomas ohne einen erheblichen Schaden nicht abgehen kann, während im angeblichen Dekret gerade das Gegenteil proklamiert wird. Die Kirche schreibt Leitsätze vor, damit die Professoren ihre Privatmeinungen nicht weiter vortragen; Binzecher meint jedoch, daß es in der Gesellschaft offiziell gestattet wäre, dieselben Leitsätze zu vernachlässigen. Man könnte noch weitergehen. Die allgemeine Charakteristik bliebe überall die gleiche: die Kirche bindet, das angebliche Dekret löst. Es wird unseres Erachtens niemand der höchsten Autorität in einem Orden zumuten, daß dieselbe ihren Untergebenen ein offizielles Schriftstück zur Kenntnis bringt, das einen so großen und eklatanten Widerspruch mit den kirchlichen Bestimmungen aufweist. Die Gefahr läge sehr nahe, daß die Untergebenen die allzu große Differenz zwischen den Direktiven ihrer Oberen und den päpstlichen Schriftstücken bald bemerken und hieraus Schlüsse ziehen, die weit über die Prämissen der Oberen hinausgehen[1]. Dies ist der erste Grund, warum wir die Echtheit des Dekretes bezweifeln.

[1] Aus diesem Grunde können wir die über alle päpstlichen Enzykliken erhabene Stellungnahme P. Bernhards seinem jugendlichen Eifer, nicht aber der Direktive des hochwürdigsten P. Generals zuschreiben. Er meint nämlich am Ende seiner Rezension, daß über die Frage nach dem Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein je nach thomistischer oder suaresianischer Einstellung zu disputieren, „eine sehr angenehme Belustigung sei, solange einer der Debattierenden den anderen nicht mit Heilsverlust oder mit Enzykliken (wie Prado auf p. 207) bedroht". Da wir aber am angeführten Orte bei Del Prado nur eine ruhige Berufung auf die päpstlichen Enzykliken finden, in denen die Philosophie des hl. Thomas anempfohlen und auf die Gefahren der entgegengesetzten Wege hingewiesen wird, können wir den Ausspruch des P. Bernhard beim besten Willen nicht klarer und kürzer wiedergeben als mit den Worten: In der Philosophie haben päpstliche Schriftstücke nichts zu sagen. — Jeder katholische Gelehrte kennt den guten Sinn eines ähnlichen Satzes. In einer Zeit jedoch, in der päpstliche Schriftstücke in voller Geltung sind, die bei der methodischen und inhaltlichen Regelung der christlichen philosophischen Studien an das katholische Gewissen ihrer Untergebenen appellieren (vgl. die nächste Anmerkung) wie das Motu proprio Pius X., darf man an päpstlichen Urkunden nicht mit einem so leichten Spott vorbeigehen. Zu unserer Beruhigung dient indessen, daß wir die Stellungnahme des P. Bernhard nicht auf die Direktive des hochwürdigsten P. Generals zurückführen dürfen.

Hierzu kommt eine andere schwerwiegende Überlegung, daß nämlich der Rechtstitel des Hl. Stuhles, die Studien bis ins kleinste Detail zu ordnen, im Motu proprio Pius X. durch ein thomistisches Prinzip begründet wird[1]. Nun steht aber das angebliche Dekret mit den Bestimmungen, deren Grundlage (abgesehen vom allgemeinen autoritativen Standpunkt) ein thomistisches Prinzip ist, in einem eklatanten Widerspruch, denn es weist die Notwendigkeit eines praktischen Anschlusses an Thomas schon in radice ab. Könnte man dies mit der offiziellen Anerkennung und Belobung des hl. Thomas von seiten des Jesuitenordens als solchen vereinigen? Wir glauben nicht. Deshalb kann das Dekret nicht echt sein.

Es ist ohne Zweifel eine Tatsache, die man aus der Literatur der alten und der neuen Zeit nachweisen kann, daß viele Ordensmitglieder der Gesellschaft Jesu einen Anschluß an den hl. Thomas gar nicht für nötig erachten und ihn in wichtigen und nicht wichtigen Punkten in der Theorie und Praxis beständig verlassen, obwohl sie mit der Belobung des Aquinaten gar nicht karg umzugehen pflegen. Bei diesen liegt die Vermutung allerdings nahe, daß ihre Lobsprüche rein äußere Formeln sind und nur so weit auf Thomas selbst bezogen werden dürfen, als derselbe mit ihren Lieblingstheologen übereinstimmt, die es für sich nicht unbedingt herabwürdigend gefunden haben, mit Thomas hie und da übereinzustimmen, ihn anzuführen — eventuell nach dem Rezept des P. Frick S. J. Von diesen kann man ruhig behaupten, daß sie die berufenen Vertreter jener alten Weltanschauung sind, nach der die Sonne sich um die Erde und um die kleineren Gestirne bewegen muß. Was man jedoch von einzelnen Jesuiten behaupten darf, kann man nicht auf alle, besonders nicht auf das Oberhaupt der Gesellschaft Jesu übertragen. Wir sind also überzeugt, daß der hochwürdigste P. General als unparteiischer Führer seiner Untergebenen schon aus Hochschätzung vor dem genannten thomistischen Prinzip und um den praktischen Anschluß des Ordens als solchen an den hl. Thomas

[1] „Doctoris Angelici nemo sincere catholicus eam ausit in dubium vocare sententiam: Ordinare de studio pertinet praecipue ad auctoritatem Apostolicae Sedis qua universalis Ecclesia gubernatur, cui per generale studium providetur.“ A. A. S. VI, p. 336.

zu dokumentieren, ein solches Dekret nicht erlassen hat, in dem so eklatante Abweichungen von den kirchlichen Erlässen und somit schon in radice von Thomas selbst vorkommen. Der Orden selbst und seine Führer können doch nicht einen so engherzigen Standpunkt einnehmen und eine so kurzsichtige Politik treiben als die einzelnen Mitglieder. Dort muß das Lob des hl. Thomas ernstlich gemeint sein und ihm, nicht aber anderen gelten, was gewiß nicht zutreffen würde, wenn man einen Anschluß an seine Prinzipien schon in radice abweist. Dies ist unser zweiter allgemeiner und innerer Grund, warum wir an die Existenz des Dekretes nicht glauben.

Noch stärker tritt die Unmöglichkeit des Erlasses hervor, wenn man die in ihm enthaltenen Sätze und Bestimmungen einzeln untersucht.

Es wird darin zunächst den Mitgliedern der Gesellschaft freigelassen, die Lehrmeinung vom Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein im thomistischen oder suaresianischen Sinne vorzutragen. Versetzen wir uns einen Augenblick auf den Standpunkt, daß der P. General eine solche Bestimmung erlassen hat. Er würde in diesem Fall offenbar nicht als Gelehrter, sondern als Gewissensführer seiner Untergebenen auftreten. Hierdurch wird aber in der Broschüre Binzechers dem hochwürdigsten P. General geradezu eine Unmöglichkeit zugemutet, da in der Philosophie auf diese Weise autoritativ aufzutreten und etwas vorzuschreiben, einen unverständlichen Widerspruch, ja fast einen Übergriff bedeutet. In der Philosophie hält nämlich jeder an dem fest, was er einsieht. Eine eigene Vorschrift, unter den möglichen Ansichten frei wählen zu dürfen, hat deshalb für Philosophen gar keine Berechtigung, nicht einmal einen annehmbaren Sinn. Autoritativ kann die innere Einsicht niemand vorgeschrieben werden, weil die Fähigkeit, die sich solchen Entscheidungen unterwirft, eine sehr beschränkte Macht über unseren Verstand besitzt[1]; sie braucht aber auch nicht freigegeben zu werden, aus dem einfachen Grund, weil sie über dem Machtbereich der Autorität steht. Wird in dieser Hinsicht trotzdem eine autoritative Bestimmung erlassen, so kann sie sich nur auf die öffentliche Vertretung der eigenen Ansichten beziehen;

[1] I. II. q. 17 a. 6. c.

und falls den Untergebenen eine Wahlfreiheit zwischen zwei Meinungen gelassen wird, so ist der Sinn derartiger Bestimmungen, daß beide Anschauungen durchaus gleichberechtigte und gleiche Sicherheit bietende Normen sind, weshalb sie im Interesse der wissenschaftlichen Freiheit oder aus sonstigen Rücksichten als solche anzuerkennen sind.

Von diesem Standpunkte aus müßten wir den ersten Satz des angeblichen Dekretes beurteilen. Der P. General wäre in diesem Falle der Meinung, daß die thomistische und die suaresianische Anschauung bei der wissenschaftlichen Forschung die gleiche Sicherheit bieten und daß die eine vor Irrtum nicht mehr und nicht weniger schützt als die andere. Er wäre ferner überzeugt, daß der hl. Thomas über diese Sätze erhaben ist und daß seine Lehre keinen Schaden leidet, wenn man sie in einem beliebigen Sinne interpretiert. Von dieser hohen Warte aus würde der hochwürdigste P. General die Sachlage ganz anders überblicken als seine streitenden Untergebenen, er würde ihnen volle Freiheit gestatten und sie sowohl in bezug auf die Schriftstücke des Apostolischen Stuhles als auch bezüglich der traditionellen Thomas-Verehrung des Ordens vollends beruhigen.

Gegen diese Stellungnahme dürfte man weder philosophisch noch aber vom Standpunkte der Regierungsklugheit etwas einwenden, wenn sie dem hochwürdigsten P. General für die Zeit vor dem Erscheinen der neueren päpstlichen Akten imputiert wäre und so nur die partikulären Interessen seines Ordens in Betracht kämen. Von diesem Gesichtspunkte aus könnten wir die Echtheit des Dekretes nicht bezweifeln. Da uns aber Aktenstücke vorliegen, die allgemeinere Interessen vor Augen halten, als es die der Gesellschaft Jesu sind, so müssen wir untersuchen, inwieweit die Vorschriften des angeblichen Dekretes mit denselben harmonieren, sich mit deren Geist vertragen und überhaupt inwiefern die partikulären Ordensinteressen gegenüber den allgemeineren noch berücksichtigt werden dürften. Diese Untersuchung ergibt einen ausschlaggebenden Beweis gegen die Existenz des Dekretes.

Die päpstlichen Aktenstücke schreiben zunächst die Lehre des hl. Thomas vor und bestimmen deren Inhalt gerade in jenem Punkte, den das angebliche Dekret vor Augen hält, mit voller Klarheit und unzweifelhafter Deut-

lichkeit. Möge man über die Tragweite der Verpflichtung, diese Sätze vorzutragen, nach dem Vorgang des „Katholik“ verschiedener Meinung sein; daran jedoch, daß die approbierten Thesen die handgreiflich echte Lehre des hl. Thomas darstellen, kann man vom Standpunkt der Autorität nicht mehr zweifeln. In dieser Hinsicht muß also jede partikuläre Autorität sich unter die allgemeine subsumieren lassen, ihre Untergebenen in dem Sinne informieren, wie es der höhere Befehlshaber für richtig erachtet, und in jenem Punkte nichts gestatten oder nachsehen, in dem die höhere Autorität nur gebietet und nichts nachsehen will. Derjenige also, der die Echtheit des Dekretes annimmt, muß dem hochwürdigsten P. General zumuten, daß er sich unter die allgemeine kirchliche Autorität nicht subsumieren lassen will, ihr sogar entgegenarbeitet. Wir vermögen ihm dies nicht zuzumuten.

Noch dringender tritt die soeben ausgeführte Forderung der Subsumption auf, wenn die Mitglieder eines Vereines sich zur Befolgung einer bestimmten wissenschaftlichen Form derart verpflichtet haben oder derart verpflichtet worden sind wie die Jesuiten zur Befolgung der Lehre des hl. Thomas. Jede Direktive der höheren Autorität müßte von den Wächtern der Statuten in dem ausschließlichen Sinn aufgegriffen und zur Kenntnis der Untergebenen gebracht werden, der den Satzungen entspricht. Da nun die Statuten der Jesuiten vorschreiben, daß sie dem hl. Thomas folgen sollen, so kann man ihrem Oberhaupte auf keinen Fall zumuten, daß er von der traditionellen Verehrung des hl. Thomas in der Weise absieht, daß er ihnen direkt erlaubt, in einem sehr wichtigen Punkte von Thomas abzuweichen, insbesondere dann, wenn eine höhere Autorität diesen Satz als einen unzweifelbaren Bestandteil der Lehre des hl. Thomas und als eine vollkommen sichere Norm bezeichnete. Wenn irgendwo, so muß sich gerade hier bei den vitalen Interessen der kirchlichen Wissenschaft die allgemeine Maxime bewahrheiten: örtlich und zeitlich beschränkte Rücksichten müssen vor den allgemeinen zurücktreten; das heißt mit anderen Worten, es dürften bei dem momentanen Stand der Dinge die partikulären Interessen der Gesellschaft Jesu nicht berücksichtigt werden, sie müßten vor den allgemeinen zurücktreten. Deshalb können wir nicht annehmen, daß der hochwürdigste

P. General seinen Untergebenen positiv und in einem eigenen Dekret erlaubt hätte, gefährliche Seitenwege zu betreten und an einem Satz noch weiter festzuhalten, den die Kirche aus ihren Lehranstalten (wenigstens bis zur Aufhebung der Pianischen und Benediktinischen Bestimmungen) verbannt hatte.

Gegen unser Argument kann man allerdings einwenden, daß die bezüglichen Statuten der Jesuiten eine gewisse Elastizität besitzen, indem sie in allen Nuancen (von einem ganz engen Anschluß angefangen bis zur bekannten Vernachlässigung des hl. Thomas) ausgelegt werden können. Zum Beweis der Einwendung könnte man auf die literarische Tätigkeit der tüchtigsten und frömmsten Jesuiten hinweisen (wie z. B. auf Suarez), die tatsächlich diese Praxis befolgt haben. Demnach wäre es gar kein Unrecht, den ersten Satz des angeblichen Dekretes dem hochwürdigsten P. General zuzuschreiben.

Dieses Gegenargument vermögen wir nicht völlig überzeugend zu lösen, da uns der Wortlaut der Statuten nicht bekannt ist. Dies ist jedoch gar nicht nötig. Wir beurteilten ja die dem P. General imputierte Stellungnahme nicht vom Gesichtspunkte der Statuten, sondern vom Standpunkte der allgemeinen kirchlichen Interessen und Dekrete und behaupteten, daß sie diesen entgegengesetzt wäre. Beruht aber das Gegenargument auf Wahrheit, so folgt aus ihm nur, daß man in den betreffenden Theologen der Gesellschaft Jesu weder die berufenen noch die zuverlässigen Ausleger des hl. Thomas erblicken darf. Wir aber wollen auch in diesem Punkte die Person des hochwürdigsten P. Generals von den einzelnen Ordensmitgliedern unterscheiden und behaupten, daß man auf ihn die Schlußfolgerung Binzechers keineswegs anwenden darf, die so lautet[1]: „Si può pertanto a buon diritto conchiudere, che questo responso, emanato dal P. Martin e confermato ora dal P. Ledocowski, non è certamente degno di chi occupa l'alto ufficio di Preposito Generale della Compagnia di

[1] Wegen der Anführung nachstehender Zeilen bitten wir um entsprechende Nachsicht. Wir würden die Rolle eines Staatsanwaltes selbst in dem Falle nicht spielen, wenn wir von der Echtheit des Dekretes überzeugt wären. Nur deshalb führen wir die Worte Binzechers an, um zeigen zu können, welchen Eindruck auf die Außenstehenden ein solches Dekret machen würde.

Gesù, e qualora si volessero osservare perfettamente le Costituzioni emanate da S. Ignazio, sulle quale l'Istituto e fondato, i Padri Assistenti avrebbero l'obbligo di richiamare al suo dovere il P. Preposito Generale, come viene loro imposto dalle stesse Costituzioni. (Cf. Institutum S. J. pars VI, cap. II et cap. VI.)"[1] Der Umstand, daß man aus dem angeblichen Dekret solche Schlußfolgerungen ziehen kann, gibt unseren Argumenten gegen die Echtheit des Dekretes eine außerordentlich feste Grundlage. Aus dem gleichen Grunde können wir nur bedauern, daß Binzecher die Quelle nicht angibt, aus der er das angebliche Dekret geschöpft hat, damit man auch von dieser Seite den Beweis gegen ihn führen könnte.

Die Analyse des zweiten Satzes führt zum gleichen Resultat. Was ist der Sinn der These? Die Lehre vom Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein wurde von der Studienkongregation einseitig, d. h. im Sinne der traditionellen thomistischen Schule, bestimmt. Die Leugnung des thomistischen Ursprunges der These würde einen offenbaren Widerspruch mit der kompetenten Autorität in sich schließen, was in allen Fällen zu meiden ist. Der Schwerpunkt des Kampfes muß infolgedessen verlegt werden. Es soll in der Zukunft nicht unbedingt der thomistische Ursprung der These geleugnet werden, sondern sie soll als eine bedeutungslose, unnütze scholastische Spitzfindigkeit hingestellt werden. Es wäre uns unmöglich gewesen, diesen Sinn dem Satze zu unterlegen, wenn wir nicht den Verdacht hätten, daß „Der Katholik" durch die Broschüre Binzechers irregeführt wurde, und wenn die Rezension P. Bernhards nicht ganz nach diesem Rezept verfertigt worden wäre. „Der Katholik" gibt nämlich im Gegensatz zur früheren Praxis der Jesuiten den thomistischen Ursprung der These zu, leugnet jedoch ihren fundamentalen Charakter. Desgleichen behandelt P. Bernhard die Frage als eine gänzlich „unfruchtbare" und „bedeutungslose" „Verstandesgymnastik", die man „in ein paar Seiten" (z. B. im Rahmen seiner Rezension) „abtun kann".

Daß die oben unterstrichene Kampfmaxime existiert, kann demnach auf Grund von zwei literarischen Erzeug-

[1] A. a. O., p. 15—16.

nissen der Suaresianer nicht geleugnet werden. Wir protestieren jedoch dagegen, daß man mit Binzecher den Ursprung der Maxime auf den hochwürdigsten P. General zurückführt.

Der Satz stände vor allem autoritativ mit den Bestimmungen der höheren Behörden in einem ebenso grellen Widerspruche wie der erste. Fundamentale Wahrheit nennt man nämlich jede These und jeden Satz, der zum Verständnis anderer Wahrheiten und Sätze unbedingt erforderlich ist und je nach der Anzahl letzterer Thesen muß man auch der zuerst erwähnten Wahrheit eine mehr oder weniger ausschlaggebende, grundlegende Bedeutung zuschreiben. Daß nun der Realunterschied zwischen Wesenheit und Dasein nicht als bloße scholastische Spitzfindigkeit angesehen werden darf, darüber unterrichten uns die approbierten Thesen hinlänglich. Den allgemeinen Grund haben wir oben ausgeführt, wo wir die Bedeutung der Qualifikation „normae directivae" besprochen haben. Hierzu kommt beispielsweise noch der folgende Satz, den wir unter den 24 Thesen finden: „Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset[1]." Der fundamentale Charakter des fraglichen Satzes kann nicht klarer ausgesprochen werden. Jeder Theologe weiß aber, daß mit der soeben angeführten These der Studienkongregation sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie eine lange Reihe von anderen Sätzen verbunden ist. Der κατ' ἐξοχὴν fundamentale Charakter des Realunterschiedes ist infolgedessen evident.

Machen wir jedoch eine Probe. Ist eine Zusammensetzung aus Substanz und Akzidenzien ohne den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein nicht denkbar (wie die Studienkongregation uns versichert), so sind wir schon bei dem nächsten Schritt im Bereich des unendlichen Wesens, das bei der Zusammensetzung aus Substanz und Akzidenzien, also bei der Annahme eines Realunterschiedes zwischen seiner Wesenheit und seinem Dasein, nicht denkbar ist. Es ist die Abwesenheit des genannten Realunterschiedes allerdings nicht das einzige distinktive Merkmal

[1] A. A. S. VI, p. 384.

des unendlichen Wesens, sie ist indessen die Grundlage seiner Denkbarkeit und in der ontologischen Ordnung sein metaphysischer Seinsgrund, ebenso wie ihr Gegenteil die Grundlage der Denkbarkeit oder der Seinsgrund eines endlichen zusammengesetzten Wesens ist. Hieraus folgt, daß man nach Thomas — im Lichte der approbierten Thesen — ein endliches Wesen nur bei der realen Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein, ein unendliches aber nur bei der Annahme des Gegenteils begründen kann[1].

Es ist demnach leicht verständlich, daß einzelne Ordensmitglieder den Wahrheitsgehalt der approbierten Thesen entweder vorsätzlich oder aus Liebe zu ihren Lieblingstheologen übersehen, ihre Approbationscharakteristik verkennen und geneigt sind, dieselben nicht für Leitsätze (principia et pronuntiata maiora und normae directivae), sondern für scholastische Spitzfindigkeiten zu erklären. Wer wird jedoch dem unparteiischen und über die Leidenschaften erhabenen Oberhaupte dies zumuten? Binzecher kann nur die Kampfmaxime einzelner Jesuiten mit der Stellungnahme des hochwürdigsten P. Generals verwechselt haben.

Hierzu kommt noch die weitere Überlegung, daß der zweite Satz des angeblichen Dekretes auch geschichtlich nicht auf festem Boden steht. In bezug auf den hl. Thomas kann jeder Kenner seiner Summa die Versicherung geben, daß daselbst die Frage als eine fundamentale behandelt wird. Bei jeder wichtigen Quästion beruft sich Thomas auf die genannte Zusammensetzung und gründet hierauf die Beweiskraft seiner Argumente. Hat die Frage überhaupt einen Sinn, so kann sie im Lichte der Summa Theologica des hl. Thomas nur eine fundamentale Bedeutung haben, sonst ist es nicht verständlich, warum er die These so oft und so energisch betont. Bis ins kleinste Detail hat dies Del Prado nachgewiesen. Es ist daher kein Wunder, wenn sein monumentales Werk von seiten der Gegner einerseits totgeschwiegen oder so verspottet und unwürdig behandelt wird, wie wir es leider noch erwähnen müssen. Man möchte auch in bezug auf dieses Werk des verachteten Thomisten dasselbe behaupten,

[1] Weitere Folgerungen wollen wir hier nicht ableiten. Es möge genügen, auf das monumentale Werk von Del Prado hinzuweisen.

was Dörholt von dem anderen berühmten Lebenswerk De gratia et libero arbitrio desselben Verfassers schreibt. Man braucht nur statt Molinismus die fragliche suaresische Lehre zu subsumieren. „Ich schätze dieses Werk so hoch ein," sagt Dörholt[1], „daß ich es ohne Bedenken neben das oben genannte Werk von Capreolus stelle; was dieses gegenüber dem Skotismus geleistet hat, das leistet das Werk von Del Prado gegenüber dem Molinismus. Noch keiner der Molinisten hat bis jetzt eine Widerlegung desselben versucht, obgleich sie sich selbst sagen werden, daß eine solche unbedingt notwendig ist, wenn der Molinismus sich weiter behaupten will. Dadurch, daß er in Schulkompendien weitergeschleppt[2] und den jungen Leuten beigebracht wird, die ja doch über so tiefe Fragen noch kein Urteil haben können, kann er nicht gerettet werden, sondern auf dem Schlachtfelde der theologischen Wissenschaft wird über das Sein und Nichtsein solcher Fragen und Systeme entschieden." So viel in bezug auf die geschichtliche Behandlung des hl. Thomas.

Was aber den geschichtlichen Wert der Stellungnahme der verschiedenen Thomas-Schüler anbelangt, so brauchen sich die Thomisten durchaus nicht zu schämen, daß es in ihrem Kreise Gelehrte gab, die den fundamentalen Charakter der Frage nicht erkannt haben. Selbst der Umstand wird sie nicht beunruhigen, daß es innerhalb des Predigerordens, besonders im Anfange, ausnahmsweise Gelehrte gab, die sich hierin Thomas nicht angeschlossen haben. Stella differt a stella in claritate, der Gelehrte aber unterscheidet sich von den übrigen Kollegen durch die Schärfe des Verstandes und des Urteiles. Sie können sich ferner hierin Heraklit anschließen, der die Autoritäten ganz richtig beurteilt hatte, wenn er sagte: *Εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ*[3]. Dieser Beste ist aber Thomas. Aus diesem Grunde glauben wir nicht, daß der hochwürdigste General auf einem so labilen geschichtlichen Boden ein Dekret von solcher Tragweite aufgebaut hätte.

Aber auch andere schwerwiegende Gründe bewegen uns zum Zweifel an der Echtheit des Dekretes. Die Vor-

[1] Divus Thomas, III. Bd., p. 504—505.

[2] Vgl. die Ontologie des P. Frick, S. J. Divus Thomas I, p. 204 f.

[3] H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1912. I. Bd., p. 87, Fr. 49.

schrift, daß im Jesuitenorden die thomistische Formel nur dann vorgetragen werden dürfte, wenn man aus ihr keine weiteren Folgerungen zieht, schließt nämlich eine psychologische und eine philosophische Unmöglichkeit in sich, weshalb sie ohne wirklich zwingende Gründe dem Ordensoberhaupt nicht zugeschrieben werden darf.

Es ist psychologisch ganz undenkbar, daß man an einem Satz mit voller Überzeugung festhalte und zugleich aus ihm keine weiteren Folgerungen ableite. Die ganze Organisation unseres psychischen Lebens protestiert gegen eine solche Stellungnahme. Sterile Begriffe und Sätze kann es in der Menschenseele nur so lange geben, als sie nicht in die Gesamtsynthese des Verstandes eingefügt sind, d. h. solange sie unverstanden bleiben. Sobald jedoch diese Einfügung geschehen ist, hört die Sterilität auf, der Verstand ist befruchtet und es steht nicht mehr in seiner Macht, die Konsequenzen abzuweisen.

Beurteilt man die Berechtigung einer autoritativen Vorschrift von diesem Standpunkte, so kommt man zu folgendem Ergebnis: Ein Gebot oder Verbot, irgendeine These vorzutragen, ist je nach den Gründen, die dafür sprechen (Nützlichkeit, Gefährlichkeit usw. der These), gerecht und vernunftgemäß. Eine Erlaubnis jedoch, die sich auf die Lehrfreiheit bezieht und infolgedessen die innere Einsicht in keiner Form bindet, kann mit einem ähnlichen Verbot wie das des zweiten Satzes der Broschüre ist, nur in der Weise verbunden werden und nur in dem Maße berechtigt erscheinen, als eine Vorschrift, die den Untergebenen die innere Einsicht unbedingt auflegt. Daß aber eine solche Vorschrift über den Machtbereich der Autorität hinausliegt, haben wir nach dem hl. Thomas schon oben betont. Dasselbe müssen wir jetzt in bezug auf die zweite Vorschrift des angeblichen Dekretes erklären, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil hierdurch der Untergebene in eine psychologisch unmögliche Lage versetzt würde.

Wenn wir also an der Echtheit des Dekretes zweifeln, geschieht es deshalb, weil wir den hochwürdigsten General für einen einsichtigen und barmherzigen Vater halten, der seine Untertanen nicht in eine solche Zwangslage versetzen kann.

Hier muß allerdings wieder betont werden, daß nach dem Zeugnis des P. Bernhard die geschilderte psychologi-

sche Unmöglichkeit und Sterilität für manche Ordensmitglieder eine Lebensmaxime bildet. Daß P. Bernhard die These vom Realunterschied allzusehr vom Standpunkte des „Jenseits von Wahr und Unwahr“ behandelt, wird der Leser noch sehen. Den psychologischen Erklärungsgrund für seine Stellungnahme finden wir in einer Lebensmaxime eines seiner „älteren“ Kollegen, der „den jugendlichen Feuereifer“ von P. Bernhard mit folgenden Worten gedämpft hatte: „Geben Sie mir fünf Minuten, um mich zu sammeln, dann verteidige ich Ihnen die beliebige Lehrmeinung (die thomistische oder suaresianische) bis zum Ende der Welt.“ „So ist es,“ meint P. Bernhard: „Man braucht nur die Terminologie thomistisch oder suaresianisch einzustellen und man kann in dieser dankbaren These nach Belieben distinguieren und subsumieren.“ — Wir verstehen sowohl den P. Bernhard als auch seinen „älteren“ Kollegen. Zu einer solchen farblosen Stellungnahme ist nichts anderes nötig, als irgendeine Lehre in die Gesamtsynthese des Verstandes nicht einzufügen: dann ist sie unbedingt zur Sterilität verurteilt. Auf diese Weise kann man ohne Mühe zu einer ganz farblosen Überzeugung (richtiger zu einer blasierten Stellungnahme) gelangen, die sich, erst „weiß“, sehr leicht „schwarz“ färben läßt. — Es freut uns aufrichtig, daß gegen die Echtheit des Dekretes so schwerwiegende Gründe sprechen, denn sonst müßte man sagen, daß nach den Vorschriften dieses Dekretes die Lebensmaxime einzelner Jesuiten zu einem allgemeinen Gesetz und ihre farblose Überzeugung zu einem allgemeinen Unterscheidungsmerkmal der ganzen Gesellschaft Jesu geworden sei.

Es wurde ferner oben behauptet, daß das angebliche Dekret auf einer philosophischen Unmöglichkeit aufgebaut ist. Dieselbe besteht in der Verkennung der betreffenden Wahrheit selbst. Die Geschichte der Philosophie kennt allerdings zahlreiche unnütze oder weniger ersprießliche Probleme, dieselben sind aber entweder kraft ihres Gegenstandes oder wegen ihrer sonstigen Unverwendbarbarkeit als solche zu erkennen. Die gegenwärtige Frage gehört indessen nicht zu diesen. Denn es ist z. B. allbekannt, daß das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer nicht bloß in bezug auf das Sein, sondern besonders mit Rücksicht auf die Tätigkeit logisch (wir sprechen nicht

davon, was geschehen mußte) bei den Vertretern des realen Unterschiedes ganz anders entwickelt wird als bei den Verfechtern des Gegenteils. Die Differenzen beziehen sich eben auf die Grundbegriffe der Metaphysik, die folgerichtig unsere Weltansicht verschieden modifizieren. Das ist eine Tatsache, die man bei jedem namhaften Vertreter der einzelnen Richtungen kontrollieren kann.

Die Frage ist demnach kraft ihrer Natur eine außerordentlich fruchtbare, sie ist ein Leitsatz, eine fundamentale Wahrheit unserer metaphysischen Weltanschauung. Verurteilt man dieselbe zur Unfruchtbarkeit, wie der zweite, dem P. General imputierte Satz es tut, so bindet man ihren objektiven Wahrheitsgehalt und postuliert eine philosophische Unmöglichkeit. Das Verbot also, das man dem P. General imputiert, beeinträchtigt die Entwicklung der Wahrheit und der christlichen Philosophie viel mehr als die Vorschrift der Studienkongregation, die 24 thomistischen Leitsätze vorzutragen. Hier wird wenigstens der Weiterbau des Gebäudes der Einsicht und der Tüchtigkeit der katholischen Gelehrten überlassen: die Befruchtung des Verstandes und die weiteren Konsequenzen werden nicht nur nicht verboten, sondern gewünscht, während das angebliche Dekret gerade diesen Punkt antasten würde. Klagt nun „Der Katholik“, wenigstens indirekt, schon bei der weitherzigen Stellungnahme der Studienkongregation über die Einschränkung der wissenschaftlichen Freiheit, was müßte sich erst der hochwürdigste P. General gefallen lassen, falls das Dekret echt wäre!

Die Überzeugung, daß die fragliche These auf die philosophischen Grundbegriffe und auf die metaphysische Weltanschauung keinen besonderen Einfluß übt, findet unter den Jesuiten neuestens in P. Bernhard einen Verfechter. Er wirft nämlich den Verteidigern des Realunterschiedes vor, daß sie meinen, ihre Gegner (die Suaresianer) begriffen nicht, was Akt, Potenz, Existenz, Essenz usw. in ihrem Sinne bedeuten. Er erzählt weiter, daß er mit einem scharfsinnigen Italiener über diese Frage stundenlang disputierte, der alle fünf Minuten „schäumend“ und „mit feuerrotem Gesicht“ die Definition von actus wiederholte. — Wie es mit dem hochwürdigen Pater in bezug auf diese Grundbegriffe steht, wird der Leser bald ersehen. Unterdessen geben wir ihm darin recht, daß auf „das

schlaue Sätzchen“ (auf die Definition des actus) in dieser Frage nicht alles ankommt (obwohl es ein großes Wort zu reden hat), wohl aber auf eine Vertiefung in das Problem selbst. Ob die Stelle des „schlauen Sätzchens“ auch bei ihm die erwähnte Vertiefung einnehmen muß, darüber zu urteilen, ist nicht unsere Sache. So viel scheint uns sicher zu sein, daß es denjenigen, die das Problem tief erfaßt haben, nicht gelingt, dasselbe von einem solchen Standpunkt des „Jenseits von Wahr und Unwahr“ zu behandeln, wie es der hochwürdige Pater tat.

Auch die nähere Analyse des dritten Satzes beweist untrüglich, daß das Dekret nicht echt sein kann. Es wird daselbst den Verteidigern ein weiteres Verbot vorgeschrieben: sie dürfen über die großen Theologen der Gesellschaft nicht spotten. Den Untergebenen des P. Generals, die die förmlich approbierte thomistische These verteidigen, werden zwei Verbote gegeben, während die anderen die vollste Freiheit genießen. Den Grund für das erste, soeben besprochene Verbot könnte man darin erblicken, daß die Lehre vom realen Unterschied den Verstand viel mehr befruchtet als ihr Gegenteil und daß es deshalb viel notwendiger erscheint, ihren Verteidigern Zügel anzulegen als den Verfechtern der metaphysisch seichteren und viel weniger fruchtbaren Lehre. Dies um so mehr als bei der logischen Weiterentwicklung des realen Unterschiedes eine in der Gesellschaft angenommene Lehre (der Molinismus) in große Gefahr käme. Das erste Verbot könnte man eventuell noch verstehen. Daß aber der hochwürdigste P. General seinen suaresianischen Untertanen die volle Spottfreiheit gelassen hätte, das können wir nicht glauben: ein solches Dekret muß unecht sein. Denn muß ein Teil der Untertanen die wissenschaftliche Überzeugung des anderen Teiles hochschätzen, so verlangen die elementaren Gründe der Gerechtigkeit und Unparteilichkeit, daß die Beziehung bilateral gefaßt sei. Dies um so mehr als auf Grund der Kongregationsentscheidungen jedem wenigstens die Furcht und die Vermutung entgegentreten kann, daß der eventuelle Spott und die unzarten Ausdrücke einiger sanguinischen Suaresianer den hl. Thomas selbst treffen, dessen Verehrung und Lob in der Kirche Gottes derart anerkannt ist, daß auch alle übrigen Theologen — also auch jene, die im dritten Satz erwähnt werden — nur so

weit eines Lobes und einer Verehrung würdig sind, als sie mit Thomas übereinstimmen. So wenigstens nach Pius X.[1]

Welchen Spott und welche unzarten Ausdrücke die Schüler des hl. Thomas von seiten der Suaresianer sich gefallen lassen müssen, kann man aus der Rezension des P. Bernhard entnehmen. Er verweist beispielsweise das Problem in den Bereich der „häuslichen Verstandesgymnastik" der Schulen; er rechnet dasselbe zum „Strohdreschen" der „Albernheiten der Gelehrtenwelt"[2]. Gewiß keine Schmeicheleien für diejenigen, die an der These mit voller Überzeugung festhalten und aus diesem Grund ihr eine gewisse Bedeutung — ungefähr für den Umfang der 24 approbierten Thesen — zuschreiben.

Hiermit hätten wir den ersten Teil unserer Aufgabe — die Rezeptfrage des P. Bernhard — günstig erledigt. Die vorgeführten Argumente beweisen untrüglich, daß das Dekret unecht ist und daß infolgedessen P. Bernhard auf eigene Verantwortung gearbeitet hat, nicht aber von den Direktiven des hochwürdigsten P. Generals inspiriert wurde. Es tut uns aufrichtig leid, daß wir den Beweis gegen die Echtheit des Dekretes nicht aus äußeren Gründen führen können. Hierzu gab uns Binzecher keinen Anhaltspunkt, da er seine Quelle nicht angeführt hat. Wir hoffen jedoch, daß die inneren Argumente ausreichen werden, um jeden zu überzeugen, daß ein solches Dekret nicht existieren kann und daß dasselbe in den Bereich der „Jesuitenfabeln" verwiesen werden muß.

---

[1] „Quodsi alicuius auctoris vel Sancti doctrina a Nobis Nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam, ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret." A. A. S. VI, p. 338.

[2] Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß P. Bernhard seine Aussprüche nach einem alten Rezept so verteilt, daß er im Notfall jedem untrüglich beweisen kann, daß die angeführten schönen Prädikate seiner Rezension gar nicht von dem fraglichen Problem ausgesagt werden. Wir erkennen dies an, um jene, die des Ungarischen nicht mächtig sind, nicht irrezuführen. Hierbei betonen wir jedoch, daß der Zusammenhang, in dem die Ausdrücke vorkommen, wie auch der Geist, in dem die Frage behandelt wird, untrüglich beweisen, daß die Aussprüche die Charakterisierung der Schreibweise und der Geisteshöhe eines beträchtlichen und gar nicht geistesschwachen Gelehrtenkreises bezwecken.

Es erübrigt noch, die andere Seite der Rezension zu beleuchten, sofern sie uns nämlich wertvolle Aufschlüsse über die Unterrichtsweise einzelner Jesuiten bietet.

Der Verfasser erzählt uns nämlich, daß er einst in Innsbruck Professor war und daselbst das Verhältnis zwischen Wesenheit und Dasein seinen Studenten durch folgende Formel anschaulich gemacht hatte: „Will ich" — so meint er — „alle Merkmale eines in der realen Welt existierenden geschaffenen Dinges durch eine Formel darstellen (z. B. Petrus: sensitives, individuelles, kräftiges, demütiges Wesen), so könnte ich dies nicht folgendermaßen tun:

$$\text{Res existens} = \text{essentia} + \text{existentia},$$

d. h. es wird zu den Merkmalen der essentia actualis nicht noch eine neue Note, die der existentia, hinzugefügt; also nicht:

$$R_e = (n_1 + n_2 + n_3 + \ldots + n_y + n_z) + n_e;$$

sondern ich würde das Ding im Zustande des Daseins (in statu existentiae) folgendermaßen bezeichnen:

$$R_e = (n_1 + n_2 + n_3 + \ldots + n_y + n_z)\ e.$$

Dagegen müßten die gleichen Vollkommenheitsinhalte in esse obiectivo, in statu ideali, als immanentes Objekt oder Denkinhalt so veranschaulicht werden:

$$R_i = (n_1 + n_2 + n_3 + \ldots + n_y + n_z)\ i;$$

von beiden Zuständen abstrahiert (essentia absolute spectata) aber so:

$$R = n_1 + n_2 + n_3 + \ldots + n_y + n_z.$$

Keine der drei letzten Formeln drückt mehr Vollkommenheit aus."

So der hochwürdige Pater.

Als ich dies gelesen hatte, war es mir mit einem Schlag klar geworden, daß P. Pesch seinen mißlungenen Scherz von der „massiven" Unterscheidung[1] in bitterem Ernst gemeint habe. Gewiß, wenn die Studenten der Gesellschaft nach den Formeln des P. Bernhard abgerichtet

[1] „Stimmen der Zeit", 88. Bd., p. 23. Divus Thomas, II. p. 184.

werden, so kann man sich nicht wundern, daß sie sich die thomistische Realdistinktion sogar in ihrem Greisenalter nur so grobsinnlich und „massiv“ vorstellen können wie P. Pesch und der allerdings noch etwas jüngere P. Bernhard. Derjenige jedoch, der in die thomistische Philosophie tiefer geblickt hat, sieht die Formeln des P. Bernhard nach einer eventuellen Aufwallung des Unwillens[1] mit vergnügtem Lächeln an und legt das Blatt mit einem Gefühl der vollsten Genugtuung beiseite: P. Pesch hat seinerzeit die „tiefe“ und „feinsinnige“ Distinktionsgabe nicht am richtigen Ort gesucht und man kann mit ihm „auch in Zukunft ruhig annehmen und lehren, daß in dieser Frage die Metaphysik des hl. Thomas“ und seiner Schüler „etwas tiefer und feinsinniger ist als die krassen Deutungen“ ihrer Gegner[2]. Er hat den Ausspruch selbstredend in einem anderen Zusammenhang getan, die Akkomodation drängt sich uns jedoch unwillkürlich auf. — Qui vult finem vult etiam media ad finem. Der Zweck ist, die Lehre des hl. Thomas unbedingt in Mißkredit zu bringen. Durch einen engen Anschluß an ihn, durch ein tiefes Erfassen seiner Metaphysik und durch eine sachgemäße Mitteilung seiner Lehre ließe sich dies nicht erreichen. Aus diesem Grunde muß man ihm und seinen Schülern recht krasse

[1] Dies aus dem Grunde, weil man sich oft nicht gleich auskennt, ob die Gegner uns zum Besten halten wollen oder ob es ihnen mit der Überzeugung voller Ernst ist, jene Krüppeldoktrin als thomistische Lehre anzusehen, die sie als solche feilbieten. P. Bernhard besitzt vor seinen Kollegen allem Anscheine nach den Vorzug, daß er noch massiver und grobsinnlicher denkt als jene. Er mag sich die essentia actualis als eine leere Schale vorstellen, die nach den Thomisten mit irgendeinem magischen Fluidum — exsistentia genannt — gefüllt werden muß. Diese Vermutung liegt sehr nahe, da auch einer, der des Ungarischen nicht mächtig ist und die Voraussetzungen der Formel nicht gelesen hat, diesen Eindruck zuerst bekommt. Welche Äquivokation, welche petitio principii, besonders aber welche unhaltbare Analyse des Seinsbegriffes allen Formeln des Herrn Bernhard zugrunde liegt, braucht in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht eigens nachgewiesen werden. Aus diesem Grunde verstehen wir nicht, warum er dem P. Del Prado die Belehrung erteilt, daß er nur die „auf Suarez oft gehäuften Schmähungen wiederholt“. Ist er sich dessen gar nicht bewußt, daß er in der „Religio“ nur alte, abgedroschene Äquivokationen usw. seinen Lesern „in Neudruck“ bietet? Etwas mehr Sinn für kritisches Denken hätte er seinen Lesern doch zumuten müssen.

[2] „Stimmen der Zeit“, 88. Bd., 1915, I, p. 25.

und grobsinnliche Phantasievorstellungen zuschreiben und die Hörer unbedingt so informieren, daß dieselben aus den namhaften Werken und aus den Begriffen der nennenswerten Vertreter der thomistischen Lehre entnommen worden sind. Daß dies bei den Gegnern eine Lehrmaxime ist, wußten wir nicht so authentisch, als wir es jetzt aus der Rezension des P. Bernhard wissen. Hierfür sind wir ihm sehr dankbar. Dafür aber, daß wir seine Formel nicht mit so ehrfurchtsvollem Staunen ansehen wie einst seine Studenten, bitten wir um Entschuldigung. In unserer Schule ist es nämlich eine althergebrachte Sitte, die unter den ersten Eindrücken erworbenen Phantasiebilder abzulegen und nur mit reinen Begriffen zu arbeiten. Aus diesem Grunde gelingt es uns nicht, den Formeln die nötige Ehrfurcht entgegenzubringen.

Der Zweck der Rezension ist übrigens nicht einleuchtend. Es ist möglich, daß der hochwürdige Pater dem gewiß nicht unbedeutenden Thomisten nur eine sehr fein angebrachte Beleidigung antun wollte. Er dürfte gemeint haben, daß der Wert der „dicken Monographie“ nicht entsprechender bestimmt oder dieselbe nicht zweckmäßiger verspottet werden kann, als wenn er ihr solche kindische Phantasiebilder entgegenstellt wie die von ihm geschilderten. Diese Hypothese würde mit jenem Ton vollends harmonieren, der sein Referat beherrscht.

Sein Unternehmen ist in diesem Falle indessen ganz verfehlt und mißlungen. Denn objektiv berührt und alteriert eine derartige Beschimpfung den Verfasser oder sein monumentales Werk ebensowenig als die Gegenvorstellungen und Spötteleien eines Schulkindes ein tiefes wissenschaftliches Problem und seinen Verteidiger berühren und alterieren. Auch die übrigen Rücksichten, die den hochwürdigen Pater zu diesem Verfahren veranlaßt haben mögen, erweisen sich hinfällig. Denn die zahlreichen Gesinnungsgenossen, von denen P. Bernhard spricht, sofern sie wirklich Männer der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Methode sind, werden sich genieren, daß man in ihrem Kreise nur mit solchen Mitteln, nicht aber mit Waffen der Wissenschaft umzugehen versteht. Man braucht mit Del Prado nicht einverstanden zu sein, aber es ist auch kein Zeichen der Ritterlichkeit, wenn man in seinem Werk ein so minderwertiges Erzeugnis erblickt, wie P. Bernhard es

glaublich machen will. Für gewöhnlich spricht aus solchen Zeilen die Ohnmacht.

Eine zweite Möglichkeit ist die, daß der hochwürdige Pater nicht Scherzbilder, sondern seine eigene tiefe Überzeugung niedergeschrieben habe. In diesem Fall war es freilich verfrüht, das Werk Del Prados in die Hand zu nehmen, noch mehr aber eine Kritik darüber zu schreiben. Gewinnt P. Bernhard den Eindruck, daß das Werk „für Anfänger, für Theologen des ersten Jahrganges" geschrieben worden sei, daß ferner Del Prado „seinen Leser so behandelt, wie einen, dem das ABC der Metaphysik mundgerecht gemacht werden muß", so hätte er die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen sollen, sich die vielen „Wiederholungen" Del Prados zu Gemüte zu führen und nicht so viel bloß „durchzublättern", denn er würde im Falle der zweiten Möglichkeit ganz entschieden zu den von ihm erwähnten Lesern gehören, die freilich eine andere Dressur durchmachen müssen, bevor sie das Werk verstehen können. — In diesem Falle hätte P. Bernhard seine Schule ganz entschieden kompromittiert, da in derselben auf eine bessere Analyse des Seinsbegriffes, als die seinige ist, für gewöhnlich und zum Schein eingegangen und eine gewisse feinere Fühlung mit dem metaphysischen Denken bewahrt wird.

Die wenigen positiven Sätze, die P. Bernhard in seiner Rezension anführt und die die Grundlage seiner Formeln bilden, sind derartig, daß wir uns genieren, auf sie zu reflektieren.

Nach der Ansicht des P. Bernhard bildet den entscheidenden Wendepunkt der Frage nicht das beständige „Ableiern" der Begriffe von Potenz und Akt, sondern die Bestimmung, was das Dasein, die exsistentia, sei. Mit Spannung erwartet man die Entwicklung des großen Lichtgedankens. „Das πρῶτον ψεῦδος der übertriebenen thomistischen Ansicht besteht darin — meint er —, daß sie das Dasein a priori als einen eigenen Vollkommenheitsgrad behandelt (wie dies aus den Umschreibungen, „ultima actualitas in linea entis" „actus ultimus", „esse inter omnia perfectissimum" usw. zu ersehen ist), weshalb man dasselbe als einen actus in sensu stricto ansieht. Als wenn es ihnen gar nicht in den Sinn käme zu fragen, ob das Dasein ähnlich erfaßt werden darf, wie ein anderer gradus metaphysicus oder eine andere Seinsweise". Eine alte Banali-

tät, die wir von den Suaresianern schon oft und in den verschiedensten Formen hören mußten! Jetzt versteht auch der Leser, dem die ganze Rezension des hochwürdigen Paters nicht zur Verfügung steht, warum er als Abschluß der drei suaresianischen Formeln das Wort mehr unterstreichen mußte. Mehr Vollkommenheit drückt die essentia actualis nicht aus, als die essentia idealis oder jene, die über beide erhaben ist — meint P. Bernhard.

Ich glaube nicht, daß der hochwürdige Pater sich der Äquivokation, die er mit dem Worte „perfectio" treibt, und der Tragweite seiner Formel bewußt ist. Genau so ist es bei den Nominalisten des 14. und 15. Jahrhunderts, mit denen die Suaresianer in manchen Punkten wunderbar harmonieren. Wir verweisen den P. Bernhard auf die Werke der damaligen Thomisten, von denen die „Ansicht" des Referenten schon längst widerlegt wird, und die ihn auch darüber belehren werden, daß die „Parteigenossen" von Del Prado nicht mit solcher Blindheit geschlagen sind, wie er es ihnen zumutet. Er hätte hierüber auch bei Del Prado manche Lichtgedanken gefunden, wenn er dessen Werk nicht bloß „durchblättert" hätte, wie er uns versichert. Sofern seine Behauptung von dem esse als von einem eigenen „Vollkommenheitsgrad" im Thomismus überhaupt einen vernünftigen Sinn[1], sein angebliches Axiom aber[2] „Hand und Fuß" hat, stützt sie sich auf die Analyse des Seinsbegriffes, die uns der hl. Thomas als ein teures Erbstück zurückgelassen hat. Diese Analyse schließt uns aber ganz

[1] Daß sie im Sinne des P. Bernhard daselbst ein kindisches Phantasiebild darstellt, weiß jeder, der die Anfangsgründe des Thomismus begriffen hat. Wir versichern den Rezensenten, daß es einem Thomisten überhaupt nie in den Sinn gekommen ist — wir sprechen von Metaphysikern, von bedeutenden Männern und nicht von Studenten oder von Männern minderer Begabung — „das Dasein nach Art eines anderen gradus metaphysicus oder einer Seinsweise" aufzufassen. Diese Auffassungsweise hat nur er seinen Studenten beigebracht, gestützt natürlich auf die Phylogenesis seiner altberühmten Schule. Wie aber die Thomisten gegen seine Zumutung protestieren, kann der hochwürdige Pater aus dem Kampf von Capreolus mit den Nominalisten ohne größere Schwierigkeit feststellen.

[2] Zum Schlusse seiner Formeln sagt P. Bernhard in einer Fußnote folgendes: „Nur mit solcher Erklärung des Daseins hat das Axiom Hand und Fuß: per creationem non datur plus perfectionis, sed tantum plus entis. Sonst würde durch die neue Existenz die Vollkommenheit vermehrt."

merkwürdige Wahrheiten, Züge und Merkmale auf, die dem P. Bernhard allem Anscheine nach unbekannt sind. — Von diesem Seinsbegriff entfernen sich die geistigen Führer des P. Bernhard, insbesondere aber ihr Generalstabschef Suarez, der deshalb genötigt ist, immer neue Seitenwege — abseits von Thomas — einzuschlagen, weil er schon am Anfang seiner metaphysischen Laufbahn einen anderen Ausgangspunkt wählte, als der hl. Thomas. Hieraus dürfte P. Bernhard entnehmen, warum Del Prado andere Autoren so wenig berücksichtigt, und nur Suarez bekämpft. In dieser Frage sind eben nicht die akzidentellen und eventuell nur stilistischen „Originalitäten", sondern der gemeinsame Weg maßgebend. Es wäre gut, wenn P. Bernhard im Interesse der Bestimmung dieses gemeinsamen Weges vergleichende Studien machen würde. Ich glaube, nachher würde er mit Del Prado völlig einverstanden sein.

Damit wir aber den hochwürdigen Pater auf die Tragweite seiner Formel aufmerksam machen, möchten wir folgendes bemerken: Man mag über den Wert der Frage aus spekulativen Gründen denken, wie man will; historisch steht so viel fest, daß so oft die Formeln des Pater Bernhard aufgetaucht sind, eine Vertiefung in dem Seinsbegriff und eine gründlichere Analyse desselben als Reaktion eingetreten ist. So war es in der arabischen Philosophie, aber auch in der christlichen. Die Vertreter der Formeln Bernhards standen auf seiten der Nachkommenschaft des Scotus Eriugena, der Nominalisten usw. Meines Erachtens wird es einmal möglich sein, die Bedeutung unserer Frage auf diesen Spuren historisch zu verfolgen und darzustellen. — Vielleicht leuchtet es jetzt dem P. Bernhard ein, warum das Problem in den „Kraftproben der neothomistischen Bestrebungen" — diese Neuthomisten brennen nach ihm vor Begierde, „die Schulen für sich zu erobern" und „den hl. Thomas für sich selbst in Beschlag zu nehmen" [1] — eine eminente Stellung einnimmt.

[1] Beides strebt der Thomismus philosophisch mit ehrlichen wissenschaftlichen Waffen an, was die Gegner von sich selber schon wegen P. Frick nicht behaupten können. Der Umstand aber, daß durch einen autoritativen Richterspruch sowohl der heilige Thomas als auch die Schulen ihnen zuerkannt worden sind, daß sie also den Prozeß vor der Kirche gewonnen haben, ist allerdings keine Aufmunterung für die Suaresianer, wohl aber ein Zeichen für die soliden wissenschaftlichen Bestrebungen und Argumente der Thomisten.

Zum Schlusse will P. Bernhard dem P. Del Prado noch zwei recht fühlbare Beleidigungen zufügen. Beide sind jedoch völlig mißlungen. Er meint nämlich, daß er auf die einzelnen Argumente von Del Prado nicht weiter einzugehen braucht, da er nur wohlbekannte Gedanken aus größeren Handbüchern wiederholen müßte[1]. Del Prado ist also in den Schulbüchern seines Ordens widerlegt. Hierin empfehlen wir dem hochwürdigen Pater eine gewisse Vorsicht. Ist es nicht zu befürchten, daß diese Widerlegungen so abgefaßt sind, wie die Begründung bei P. Frick, daß die suaresianische These eine Lehre des hl. Thomas ist? Deshalb sollte man sich mit der Empfehlung der Schulbücher nicht übereilen.

Die zweite Beleidigung, die P. Bernhard dem P. Del Prado antun will, besteht in dem Lobe seiner gewandten Handhabung der Werke des hl. Thomas. Ein solches Lob für den Dominikaner hätte einen Sinn am Ende seiner Summa-Schule. Läßt also der hochwürdige Pater seine Anerkennung einem Mann am Ende seiner wissenschaftlichen und lehramtlichen Tätigkeit zuteil werden[2], so fügt er ihm durch die erwähnte Gleichsetzung mit einem absolvierten Studenten tatsächlich die größte Beleidigung zu. Psychologisch verstehen wir indessen P. Bernhard vollkommen. Diese einzige Bewunderung und Anerkennung, die er dem

---

Hier müssen wir eine unerträgliche Zumutung P. Bernhards entschieden zurückweisen. Am Anfange seiner Rezension berichtet er nämlich, daß das von ihm behandelte Problem in gewissen „römischen Kreisen zu persönlichen Zusammenstössen geführt hat.“ In der Blumensprache der Diplomaten bedeutet dies so viel, daß die entsprechenden Schriftstücke der Studienkongregation auf einfache römische Intriguen zurückzuführen sind. Die diplomatische Veranlagung P. Bernhards ist uns nicht bekannt. Wenn er jedoch durch seinen Bericht tatsächlich das nahelegen wollte, was wir in demselben gefunden haben, so müßten wir seine Zumutung aus Ehrfurcht vor der Konregation mit Entrüstung zurückweisen. In diesem Falle müßten wir ihm aber auch entschieden nahelegen, wenn er mit Fabeln der Frau Fama arbeitet, so möge er seine Leser über jene Fabel orientieren, bei welcher man weder seine Zuständigkeit bezweifelt, noch eine so hohe Behörde verdächtigt, wie die Studienkongregation ist.

[1] Als wenn er in seiner Rezension außer naiven Banalitäten seiner Schule sonst etwas gesagt hätte!

[2] Für diese Periode beansprucht ein solcher Schüler des hl. Thomas, wie P. Del Prado ist, ein anderes Lob und eine andere Anerkennung. P. Bernhard ist aber allem Anscheine nach nicht kompetent, ihm dieselben zuzuerkennen. Deshalb hat er dies nicht getan.

P. Del Prado zollt, ist nur bei jenen verständlich, die in einem Kreis aufgewachsen sind, in dem „die gewandte Handhabung der Werke des hl. Thomas“ eine große Seltenheit ist. Aus diesem Grunde wird er es nicht so arg gemeint haben, wie wir ihm zumuten.

* * *

Der Leser hat vielleicht den Eindruck gewonnen, daß wir die ganze Zukunft des Thomismus an die Dekrete des Heiligen Stuhles binden. Durchaus nicht. Die betreffenden Schriftstücke besitzen eine entscheidende Bedeutung für die autoritative Bestimmung jener Vorzugstellung, die dem hl. Thomas mit Recht gebührt. Die philosophische Arbeit und der philosophische Nachweis bleibt jedoch auch in diesem Punkte den Gelehrten der Kirche aufgespart. Von dem glücklichen Ausgang dieser Arbeit hängt das Schicksal des Thomismus eigentlich ab. Denn was nützt die kirchliche Approbation, was nützen die Kongregationsentscheidungen, wenn der Boden unbearbeitet, brach daliegt. Infolgedessen sollen die letzten Entscheidungen des Heiligen Stuhles für die Freunde des hl. Thomas als große Anerkennung dienen, sie sollen jedoch nur ein neuer Ansporn sein, den Wahrheitsgehalt des jetzt formell approbierten Thomismus ganz auszunützen zur Bekämpfung der Feinde des Glaubens und des heiligen Thomas.

DIE MOTIO DIVINA

DER NATÜRLICHEN UND ÜBERNATÜRLICHEN TUGENDEN UND DER GABEN DES HL. GEISTES

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Der Tugendhabitus der natürlichen Tugenden ist nicht schlechthin notwendig zur Setzung jenes Aktes, der auf das vernunftgemäße Gute geht. Die entgegengesetzte Annahme würde ja die größten Irrtümer im Gefolge haben: den, daß die Habitus (Fertigkeiten) dem Menschen anerschaffen werden müßten, was sich als nicht verwirklicht leicht aus der Erfahrung nachweisen läßt; den anderen, daß der Vernunftwille aus sich keine natürliche Hinordnung auf das ihm proportionierte Gute besäße; was dann weiter die Folgerung ergeben würde, daß die Tugendhabitus sich als etwas der Natur Widersprechendes darstellten. Thomas lehrt also mit gutem Grund: „(morales actus) quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his, qui ex iudicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum“ (2. 2. q. 171 a. 2 ad 1). Aus dem Gesagten folgt, daß der Vernunftwille schon von sich aus eine Disposition wie zu dem ihm entsprechenden Objekte, so auch zu dem subjektiven Akte hat, in dem er sich zu jenem Objekte hinbewegt. Aber diese Disposition besagt keinen vollkommenen Zustand im Vernunftwillen rücksichtlich der Selbstbewegung zu seinem Akte. Die Proportion zwischen dem Bewegbaren, nämlich der Potenz, wie sie zum Akte übergehen kann, und dem Bewegenden, das ist derselben Potenz, insofern sie als Lebenspotenz unter der motio primi motoris sich selber in Akt überführen kann, ist erst jene Proportion, die nur das Fundament für die tatsächliche Bewegung und den möglichen Akt schafft. Diese Proportion drückt an sich noch nicht aus, ob das Bewegbare hurtig oder schwerfällig, mit Sicherheit auch bei vorliegenden Hindernissen, freudig oder mit Kampf gegen Unlust bewegt werde. Sie schließt direkt aus, daß das Bewegbare sich so bewegen lasse, wie ein Bewegbares lebendiger Natur durch die Gewohnheit eine Richtung, beziehungsweise der Bewegung im Akte eingepflanzt erhält. Ja, diese Proportion im Menschen, beziehungsweise des Vermögens einerseits und des auf das vernunftgemäße Gute gerichteten

Aktes anderseits für sich allein genommen deutet an (in obliquo), daß das Bewegbare, der Vernunftwille, weil er mit dem sinnlichen Vermögen organisch zusammenhängt, auf Hindernisse stoßen werde, so daß seine Existenz entweder in Frage komme oder doch nicht so leicht realisiert werde.

Wir haben also in der angegebenen Proportion noch keine Proportion, die ein Verhältnis der Vollkommenheit der Naturpotenz zu ihrem der objektiven Richtung nach eindeutig bestimmten Akte unter der Rücksicht der Setzung dieses Aktes wäre; denn sonst würde ja dieser Akt hurtig, freudig und regelmäßig gesetzt werden können. Jenes vollkommene Verhältnis scheint aber nötig zu sein; denn ohne dieses scheint die Erreichung des finis ultimus, der von der konstanten Erfüllung des vernunftgemäß Guten abhängt, nicht genügend gesichert. Es ist nun auch sofort klar, daß das besagte vollkommene Verhältnis als Konsequenz nur etwas innerhalb des Vernunftwillens Liegendes ergeben kann. Denn die objektive Richtung auf das vernunftmäßige Gute kann ja gar nicht vervollkommnet werden, und die motio primi motoris bezieht sich auf den Akt nur unter der Rücksicht des physischen Seins, kann also nicht ein Verhältnis schaffen, wie es der Akt fordert, insofern seine Setzung gerade diese bestimmte Setzung, das heißt Setzung mit Einhaltung der vernunftgemäßen Ordnung sein soll. Deshalb kann sie nicht in Frage kommen, wo es sich um die Herstellung eines vollkommenen Verhältnisses rücksichtlich des reduplikativ gefaßten guten Aktes handelt. Überdies fordert doch die angegebene mangelhafte Proportion, die im Subjekte liegt, soll sie formell vervollkommnet werden, ebenfalls eine im Subjekte den Ausbau herstellende Entität. Es kann also die motio primi motoris unmöglich das sein, was die in der angegebenen Proportion steckende Unvollkommenheit behebt. Es kann das nur eine das Vermögen affizierende Eigenschaft, Qualität sein, die dasselbe sich selber gegenüber unter der anderen Beziehung, daß es sich auch selber (sub motione primi motoris) bewegt, genau oder vollkommen proportioniert macht, so daß der Bewegung vom Vermögen aus ohne weiteres, eben als einer Bewegung, entsprochen werde. Denn Bewegung, aktiv genommen, besagt ja aus sich auf der anderen Seite den

passiv zu nehmenden motus. Hat nun das Vermögen die naturgemäße Eignung, jene Vervollkommnung seiner selbst in sich einmal zu haben, so ist es klar, daß dieselbe in ihm als etwas der Ordnung oder der Natur nach Früheres liegen muß. Das Vermögen muß die Fähigkeit und die Hinordnung darauf haben, jene vervollkommnende Eigenschaft sich selber zu erwerben: das kann aber nur durch wiederholte Akte geschehen. Diese ergeben am Ende jene Verkommnung als habituellen und relativ vollkommenen Zustand, den wir als Tugendhabitus bezeichnen. Es trifft also auch in der natürlichen Ordnung zu, was Thomas, bezüglich des übernatürlichen Gebietes als Notwendigkeit hinstellt: „oportet igitur inesse homini perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur" (1. 2. q. 68 a. 1). Und der eigentliche Grund ist, daß ohne solche Habitus ein bene moveri a motore nicht möglich ist: „Manifestum est autem quod omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod **bene** moveatur a suo motore" (1. 2. q. 68 a. 1).

Wie verhält es sich nun, wenn über die natürliche das vernunftmäßige Gute umfassende Ordnung hinaus der Vernunftwille zu jenem Guten bewegt werden soll, das in Proportion steht zu einem wesentlich neuen Ziele, das kein anderes sein kann, als die Gottheit, wie sie für sich selber unmittelbar das konnaturale, höchste Gut, auch für den geschaffenen Geist unmittelbar das gleiche Gut sein will? In dem Vernunftwillen kann offenbar bezüglich der Bewegbarkeit zu diesem Ziele und der Mittel zu diesem Ziele und mithin bezüglich des in diesen Mitteln steckenden neuen Guten nicht einmal jene konnaturale Bewegbarkeit liegen, wie sie die nackte, vom Habitus noch entblößte Potenz des Vernunftwillens bezüglich der Selbstbewegung zum vernunftmäßigen Guten hat und die sie befähigt, durch öftere Akte einen Habitus zu erwerben. Eine eigentliche positive Hinordnung liegt in dem gesetzten Falle nicht vor; es liegt nur die Möglichkeit vor, vom primus motor entsprechend bewegt zu werden, eine Möglichkeit, die der Macht des Einflusses des primus motor entsprechend zwar eine Willigkeit besagt, aber doch keine andere Relation ist, als die vom Charakter des Geschöpflichen nicht zu trennende,

und das ist die sogenannte potentia oboedientialis. Was fehlt nun dem Vernunftwillen als potentia oboedientialis? Erstens etwas Objektives: das Objekt, zu dem hin eine Potenz naturgemäß tendiert und insofern ist der Terminus „potentia“ (oboedientialis) nicht zutreffend, weil jede Potenz sonst von selbst ein Objekt actu aufweist, die potentia oboedientialis aber nur die Natur hat, ein Objekt angewiesen zu erhalten. Folglich kann von einer Bewegbarkeit der Potenz in subjektiver Hinsicht (quoad exercitium actus) nur unter Voraussetzung des ihr angewiesenen Objektes die Rede sein und gerade diese Anweisung schafft ihr die Proportion, um subjektiv bewegt werden zu können. Daß aber diese Anweisung eine motio primi motoris ist, ist klar; ebenso das, daß diese Anweisung des Objektes sich an den menschlichen Intellekt formell wendet, ähnlich wie auch das imperium begrifflich etwas Intellektuelles besagt. Auch das ist selbstverständlich, weil von einem Objekte einer Potenz nur **da** die Rede sein kann, wo Objekt und Potenz tatsächlich verknüpft sind, daß da auch in unserem Falle der menschliche Intellekt von der motio primi motoris sein Objekt schlechthin empfängt, wenn er das zu vermittelnde Objekt als sein Objekt affirmiert. Es ist also das Werk dieser Affirmation einerseits Werk des primus motor und anderseits Werk des Subjektes: Werk des primus motor nicht insofern, als das Erkennbare von ihm herab an den Geist gelangt — das ist ja nur Voraussetzung —, sondern insofern nur unter seiner praemotio physica das Subjekt den affirmierenden Akt setzen kann. Werk des Subjektes ist es aber, insofern dieses selbsttätig jene Affirmierung vollzieht. Das auch ist einleuchtend, daß die besagte Affirmation eine Selbstbewegung zu dem übervernünftigen Gute hin ist, aber weil es bloß eine Tätigkeit des Erkennens ist, ist sie nur eine anfängliche und ein Fundament schaffende Tätigkeit. Aus dem Gesagten folgt: die motio primi motoris, wie sie das Objekt an die Potenz als Objekt erst heranbringen soll, hat folgende Aufgaben: *a)* das Objekt als eine neue Erkenntnis dem Geiste aufleuchten zu lassen; *b)* dasselbe als ein vom Subjekte für sich zu Affirmierendes demselben so nahe zu bringen, daß es zunächst bloß intellektuell die Beziehung des Objektes zu sich als Tatsache ausspreche, was nichts anderes ist,

als das Urteil, Gott habe eine neue Ordnung der Dinge eintreten lassen: ein Urteil, mit dem eine Akzeptation dieser Ordnung noch nicht eo ipso gegeben ist.

Es ist nun klar, daß die sub *a* bezeichnete Motion schon allein eine Bewegbarkeit des Vermögens zum Akte hin schafft; aber diese Bewegbarkeit ist erst eine entfernte und mithin ist mit ihr die Proportion zur tatsächlichen Bewegung, wie der primus motor das Subjekt zu seinem Akte bewegt und wie das Subjekt sich selber bewegt, noch nicht gegeben.

Eine Weiterführung erlangt diese Proportion durch die Erkenntnis, es sei Gottes Wille, daß das Objekt als das dem Subjekt actu von Gott angewiesene Objekt bekannt werde, und in der tatsächlichen diesbezüglichen Aussprache erlangt dann endlich das Subjekt die letzte „Bewegbarkeit" zu seinem Akte hin, die abschließende Proportion zu **dem** Akte, in dem es sich selber abschließend zu seinem übervernünftigen Gute hinbewegt und noch mehr vom primus motor hinbewegt wird; es ist der Glaubensakt, in dem das alles vorliegt. Es ist dies ein praktischer Akt, ein Akt, in dem das Subjekt sagt: ich will das erkannte Ziel. Von der abschließenden Proportion im Bewegbaren zu diesem Akte ist im vorstehenden die Rede: sie liegt vor in dem Glaubensassens, insofern er als von dem höheren Beweger verursacht erscheint. Aus dem Gesagten folgt nun, daß, weil von den zwei die Geistesfähigkeiten direkt und physisch bewegenden Prinzipien, dem inneren, das der eigene Vernunftwille ist, und dem äußeren, das Gott ist, Gott das universalere und kraftvollere ist, und weil er in unserem Falle spezifisch über die Natur hinaus bewegt — aus diesem Grunde folgt, daß nur die Bewegbarkeit, die Gott unter der Rücksicht des höheren und nicht unter der Rücksicht des universaleren bewegenden Prinzips gibt, jene Proportion schafft, die als entsprechend höhere und vollkommenere Disposition des Bewegbaren dem höheren Beweger gegenüber entspricht; es soll im Bewegbaren eine höhere und vollkommenere Bewegung hervorgerufen werden; weshalb? weil ein höherer Beweger, „movens altior" (1. 2. q. 68 a. 1) als solcher sich betätigt. Ist nun jene nächste Disposition hergestellt, die sich auf den Vernunftwillen unter der Rücksicht des Intellektuellen be-

zieht, so soll es nach der Absicht des primus motor zu jenem Akte kommen, in dem der Vernunftwille als anstrebende Kraft sich betätigt, also sich ein Ziel setzt. Die Vernunft hatte ihre Disposition empfangen, kann dem Willen als solchen eine Disposition abgehen? Unmöglich, auch er muß von dem primus motor zu seinem Akte hin disponiert werden, zu seinem Akte, insofern dieser aus der Vernunft resultiert. Worin liegt nun diese Disposition? Hat der Wille sie aus sich? Unmöglich! sie kann ihm nur von dem „altior movens" zukommen; sie besteht aber nur in einer aufgenommenen Qualität, die zum Akte endgültig disponiert; liegt sie vor, so kann, an sie anknüpfend, sie voraussetzend und sozusagen auf sie sich stützend, der altior movens den noch immer nur in Potenz zu dem fertigen Akte dastehenden Willen in diesem Akt faktisch durch seine motio, die notwendig eine praemotio ist, überführen.

Aber bis hierher stellt sich uns das Gesetz der Proportion zwischen dem Beweger und dem Bewegbaren nur nach dem dar, was unumgänglich notwendig ist. Thomas sagt aber: „Manifestum est autem, quod omne, quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo motore" (a. a. O.). Und dieses bene moveri kann nach dem, was bis jetzt sich uns in dem Bewegbaren zeigte, noch nicht behauptet werden. Es fehlt ihm ja eine konstante, nach Art einer ruhenden Qualität eingeprägte Richtungslinie; es fehlt ihm etwas Inneres, was als ein Bleibendes einerseits hinweisen würde auf das Objekt als solches, anderseits ihm eine Gelenkigkeit und Willigkeit ebenfalls als etwas Beharrendes verleihen würde, um einer aktuellen Hinbewegung zum Objekte (sowohl intellektuell affimierend als wollendstrebend) flink und beständig zu entsprechen; es würde das fehlen, was in der natürlichen Ordnung die Tugendhabitus darstellen. Es kann nun der Mensch in der besagten Ordnung jene Lücke, die an und für sich die potentia nuda hat, durch eigene Tätigkeit ausfüllen, er kann die Tugendhabitus durch öfter wiederholte Akte sich selber einpflanzen. Ist das nun auch in der übernatürlichen Ordnung möglich? Nein! Denn es bleibt, mag der Akt sich auch noch so oft wiederholen, jene Erhebung über das natürliche Subjekt ausgeschlossen, die auf ein Inneres in dem Subjekte als

das ihm Entsprechende und es über die Natur Emportragende hinweisen würde. So wird in einem solchen Glaubensakt das Subjekt über seine Natur emporgetragen, aber der Akt weist nicht hin auf ein im Subjekt Liegendes als das dem Akt als Akt Entsprechende und Motivierende; folglich kann unmöglich selbst eine unbegrenzte Zahl von Glaubensakten von sich aus zu der Erwerbung des Glaubenshabitus führen. Auch deshalb nicht, weil die Setzung des Aktes immer auf reine Gnade Gottes zurückzuführen wäre: deshalb ist der Erwerb eines Habitus nicht selbstverständlich. Stehen also die natürlichen Tugenden in Beziehung zu der Vernunft, nicht nur insofern sie die menschlichen Geistesfähigkeiten vollkommen disponieren zu Akten, die durch Vernunft und Willen konnatural angeregt und bewirkt werden, sondern auch insofern die wohlgeordnete Vernunft sich den Erwerb derselben zum konnaturalen Ziele setzt, so haben die übernatürlichen Tugenden weder das eine noch das andere zu eigen. Aber wenn einmal die übernatürlichen Tugenden durch Eingießung inhärierende Qualitäten der Geistesfähigkeiten geworden sind, haben sie alsdann das mit den natürlichen Tugenden gemeinsam, daß der Mensch fortan von Innen heraus zu jenen Akten proportioniert und disponiert ist, die an und für sich die natürliche Ordnung des Menschen wesentlich übersteigen. Es ist alsdann der Mensch durch jene neuen Habitus sogar vollkommen zu jenen Akten disponiert, vollständig ihnen proportioniert. Was Thomas von den Gaben des Heiligen Geistes a. a. O. sagt, daß der Mensch durch sie „prompte mobilis“ für die inspiratio divina wird, das trifft auch für die übernatürlichen Tugenden zu, insofern durch sie als causae secundae sich die inspiratio divina sozusagen betätigt; denn es ist durchaus wahr, daß fortan den Tugenden das zufällt, was ohne sie das unmittelbare Wirken Gottes leisten oder ins Auge fassen müßte. Folglich entfällt jene motio ab exteriore principio, von der Thomas a. a. O. spricht, und die eine motio immediata präzis zur Bewirkung eines Aktes ist, der ohne sie nicht einmal sein Objekt hat; es bleibt also bei den übernatürlichen Tugenden nur jene motio ab exteriore principio, die aus allgemeinen Prinzipien hergeleitet ist.

Aber so erhaben auch die übernatürlichen Tugenden deshalb sind, weil sie *a*) wegen ihrer Eingießung unmittel-

bar auf Gott gehen und *b*) wie gesagt, gleichsam die Stelle der unmittelbaren göttlichen motio vertreten, so ist es doch wahr, daß sie nicht allseitig und für gar alle Fälle genügen. Denn sie sind nun einmal so in den Menschen hinabgesenkt, wie er auch trotz des Gnadenstandes ist: er bleibt unvollkommen, mit dem Ungeordneten infolge der Erbsünde behaftet und ist auch infolge persönlicher Sünden mehr oder minder mit dem gegen die rechte Ordnung erdenwärts geneigten appetitus concupiscibilis und irascibilis belastet. Es können sich außerordentliche Schwierigkeiten für die Setzung der übernatürlichen Akte schon allein deswegen einstellen, weil die übernatürlichen Tugenden, wie sie über die Natur gehen, so auch sich gegen dieselbe in gewissem Sinne richten, so daß der hieraus entstehende Druck in seiner Dauer eine eigentliche Last werden kann, die man bisweilen abschütteln möchte. Dann können aber auch außerordentliche Vorfälle eintreten, die besonders Schweres verlangen. Ist es nun nicht entsprechend, daß Gott, der überhaupt die übernatürlichen Tugenden nur als Stellvertreterinnen seines eigenen unmittelbaren Wirkens verliehen hat, über sie hinaus noch unmittelbar auf den Menschen einwirken wolle und zu dem Zwecke dem Menschen neue Qualitäten schenke, die eine Hinordnung auf diese neue unmittelbare Einwirkung besagen? Diese würden sich alsdann nicht auf ein spezifisch von dem Objekt der übernatürlichen Tugenden verschiedenes Objekt beziehen, sondern nur ausdrücken, daß der modus operandi des Menschen in außerordentlicher Weise durch ein besonderes, aber wegen der verliehenen dona nicht zusammenhangloses Wirken des „movens altior“ beeinflußt und seinen Bedürfnissen entsprechend geregelt werde. Thomas drückt dies wunderbar präzis mit den Worten aus: „dona excedunt communem perfectionem non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio“ (1. 2. q. 168 a. 2 ad I$^{um.}$). Daß der Allmächtige in dieser besonderen Weise zu wirken sich vorbehalte, ist ja auch um dessentwillen natürlich, weil die Führung zu den ganz vollkommenen Lehrstücken und Werken nicht von jedem Lehrer oder Meister, sondern von dem in seiner Disziplin ganz vollkommenen geschehe. Aus dem Gesagten

ergibt sich nun mit aller Evidenz, daß die dona Spiritus Sancti nie wie die übernatürlichen Tugenden ihren Akt aus sich setzen; sie setzen ihn nur, wenn die motio divina sie ins Leben ruft. Die dona geben nur die nächste erforderliche Disposition nach dem früher erwähnten allgemeinen Gesetz der Proportion zwischen dem Beweger und dem Bewegbaren: „Manifestum est autem, quod omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori: et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio, qua disponitur ad hoc, quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus, quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc, quod altiorem doctrinam capiat a doctore" (1. 2. q. 68 a. 1); sie sind nicht zugleich wie Dispositionen so unter Voraussetzung der immer unbedingt notwendigen praemotio divina Anlagen, die den erfolgenden Akt ganz aus sich erklären: es ist die inspiratio divina, die allein formell erklärt, was als Geschehnis sich zeigt.

Die bei den übernatürlichen Tugenden gewiß auch einsetzende motio divina ist nur Voraussetzung und Beihilfe, die dieselben als feste Veranlagungen wirken läßt. Bei den dona hingegen ist die motio divina das, was die Gabe wirken macht, präzis insofern die motio divina einsetzt. Es sind also die dona nicht selbständige feste Veranlagungen zum Handeln, sondern ihrem Objekt nach durch die übernatürlichen theologischen Tugenden in ihrer Verknüpfung mit den Kardinaltugenden bestimmt, feste notwendige Voraussetzungen für das, was Gott, sich ihrer bedienend, unmittelbar wirken will. Nicht anders können wir das Wort des Aquinaten verstehen: „In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens sed ut mota." Der Akt der Tugend der Klugheit (Weisheit) hängt ab vom freiwilligen und überlegten Gebrauch der eigenen Vernunft, während bei der Gabe der Akt vom Hl. Geiste verliehen wird.

Mit diesen Sätzen ist unser Artikel auf dem Höhepunkt angelangt und das Thema erschöpft.

Eingesandte Schriften

B. Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik[3]. I. Bd. Freiburg, Herder 1917.

B. Dörholt: Der Predigerorden und seine Theologie. Paderborn, F. Schöningh 17.

J. Fröbes: Lehrbuch der experimentellen Psychologie. I. Bd. Herder, Freiburg 17.

Fr. Gillmann: Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik. Mainz, Kirchheim & Co. 16.

M. Grabmann: Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Fuldaer Aktien-Druckerei 16.

Kapitza: Die deutsche Kulturmission, der Katholizismus und die nationale Versöhnung. Beuthen, Katholik 17.

Kriegsgefangene: 100 Steinzeichnungen von H. Struck. Einführung in die Grundzüge der Anthropologie von F. v. Luschan. Reimer, Berlin 17.

P. Oppermann: Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes. Breslau, Goerlich 16.

A. Šanda: Synopsis Theologiae Dogmasticae specialis. I. vol. Friburgi, Herder 16.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg i. Br. u. Wien, I. Wollzeile 33.

Soeben ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Bartmann Dr. B., Professor der Theologie in Paderborn, **Lehrbuch der Dogmatik.** Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. (Theologische Bibliothek.) Erster Band, gr. 8° (XII u. 452 S.) Mk. 8·50; geb. in Halbleinwand Mk. 10·—.

Das früher in einem starken Bande erschienene Werk zeigt sich jetzt in zwei handlichen Bänden; der zweite wird in Bälde fertiggestellt sein. Wenn der letzten Auflage gerade die Klarheit ausdrücklich nachgerühmt wurde, so wurde doch der Text noch einmal mit Sorgfalt durchgesehen und jede etwaige Unebenheit im Ausdruck oder Dunkelheit in der Fassung vermieden. Eine Verbesserung und Vermehrung aber hat diese Auflage dadurch besonders erfahren, dass die in der letzten Zeit erschienene Literatur darin verarbeitet wurde. Dass auch die neuere Literatur der Religionsgeschichte zwar nicht so sehr im ersten als im folgenden Bande genannt und verarbeitet wurde, wird manchem Leser willkommen sein. Auch alle Zitate des Werkes wurden ausnahmslos nachgeprüft. Ein ausführliches Register wird am Ende des zweiten Bandes gegeben werden.

Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet in Österreich-Ungarn K 15.—, im Deutschen Reich Mk. 12.50. Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.

DIE POLITIK DES ARISTOTELES

Von Dr. EUGEN ROLFES

Unsere Darstellung will weitere Kreise auf das aristotelische Werk über Politik[1] aufmerksam machen, aber auch, und besonders, an der Hand des alten Denkers und Lehrers einige Grundsätze des Rechtes und einige Regeln der Staatsweisheit in Erinnerung bringen, um womöglich diejenigen, die an den öffentlichen Dingen Anteil haben oder doch Interesse nehmen, zu einer Vergleichung ihrer eigenen Bestrebungen und Anschauungen mit der aristotelischen Doktrin anzuregen. Wir können noch jetzt von der Staatskunst des Mannes von Stagira lernen. „Wie weit auch," schreibt der Engländer Grant, „die aristotelischen Gedanken hinter den Bedürfnissen neuerer Zeiten zurückbleiben, immer wird das Studium der aristotelischen Politik für den von Wert sein, der einmal Anteil zu haben gedenkt an den öffentlichen Angelegenheiten seines Landes[2]."

Wir beginnen mit einer Übersicht der aristotelischen Schrift.

Von den acht Büchern des ganzen Werkes, die wir noch haben, sind die beiden ersten einleitend und grundlegend. Das erste behandelt die materiellen Grundlagen des Staates, den Besitz und Erwerb. Es führt sich mit einigen allgemeinen Betrachtungen ein. Der Staat ist jene vollkommene menschliche Gesellschaft, die sich selbst zu einem befriedigenden und menschenwürdigen Dasein genügt (K. 2). Der Mensch ist von Natur ein staatliches Wesen, auf seinesgleichen zur Erreichung seiner Vollendung gewiesen. Ihm ist die Rede gegeben, um anzuzeigen, was nützlich und schädlich, recht und unrecht ist. Denn das hat der Mensch vor den Tieren voraus, daß er Sinn hat

---

[1] „Aristoteles' Politik." Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eugen Rolfes (Philos. Bibliothek, Bd. VII, Leipzig, Meiner).

[2] Aristoteles, deutsch von Imelmann, Berlin 1878, p. 109.

für Gut und Bös, Recht und Unrecht; die Gemeinschaft dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat (ebenda). Darum ist denn auch der Staat der Natur nach früher als die Familie und der Einzelne, weil das Ganze der Idee nach früher ist als der Teil. Wie der Mensch in seiner Vollendung das beste unter den Geschöpfen ist, so ist er auch ohne Gesetz und Recht das schlechteste von allen. Die bewaffnete Ungerechtigkeit ist am ärgsten und der Mensch tritt ausgestattet mit den Waffen seiner intellektuellen und moralischen Anlagen ins Dasein — Waffen, die, wie sonst keine, ganz entgegengesetzt gebraucht werden können. Deshalb ist er ohne Moral das ruchloseste und roheste und der gemeinsten Geschlechts- und Gaumenlust unterworfene Wesen. Dagegen ist die Gerechtigkeit, der Inbegriff aller Moral, ein staatliches Ding, denn die Rechtspflege ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft und sie entscheidet über das Gerechte, d. i. das Recht (ebenda).

Da die Familie der kleinste Teil des Staates ist, mußte nach den Forderungen der analytischen Methode zuerst von ihr gehandelt werden. Und da sie aus Herr und Sklave, Mann und Frau, Eltern und Kindern besteht, so bekommen wir als dreifachen Gegenstand der Erörterung die Lehre vom Herrenrecht, Eherecht und elterlichen Recht. Da aber das Verhältnis von Mann und Frau und von Eltern und Kindern nach der jeweiligen Staatsverfassung verschieden ist und sich die Erziehung der Frauen und der Kinder nach den Staatsformen richten muß, so wird davon passend erst nach der Staatsverfassung gehandelt und es bleibt für den Anfang allein das Herrenrecht übrig, da der Sklave ein lebendiges Besitztum ist. Es kommt angemessenerweise im Zusammenhange mit der übrigen Besitz- und Erwerbslehre zur Darstellung. Vom Besitze des Hauses muß aber offenbar in der Ökonomik zuerst geredet werden; denn ohne das Notwendige kann man weder befriedigend leben noch überhaupt leben (K. 3 f.).

Sonach folgt in drei Kapiteln (5 bis 7) das Herrenrecht. Daran schließt sich in vier Kapiteln (8 bis 11) die Lehre vom Besitz und Erwerb in Haus und Staat überhaupt. In Kapitel 9 wird noch besonders das Geldgewerbe, die Chrematistik, behandelt. Sie ist keine natürliche Erwerbsweise; sie ist auch schuld, daß man meint, es gebe für Reichtum und Besitz keine Grenze (K. 9).

Da in die Haushaltslehre oder Ökonomik außer der Erwerbskunde oder Ktetik immerhin auch das väterliche und eheherrliche Verhältnis gehört, so folgen in den beiden letzten Kapiteln des ersten Buches wenigstens einige Winke über die Aufgabe des Hausvorstandes als Gatte und Vater. Seine Herrschaft über das Weib, die ihm von Natur zusteht, gleicht der des Hauptes eines Freistaates, die über die Kinder gleicht der königlichen Herrschaft (K. 12). Seine Sorge gelte mehr den Menschen als dem toten Gut, mehr der Tugend der Hausgenossen als der Mehrung des Reichtums, mehr den Freien als den Sklaven. Doch auch bei diesen achte er darauf, daß sie die Tugend erwerben, die ihrem Stande gemäß ist (K. 13).

Das erste Buch schließt mit folgenden Sätzen: „Auf das Verhältnis von Mann und Weib und von Vater und Kind und die einem jeden der Genannten eigentümliche Tugend, auf ihren Verkehr untereinander und das, was hier schön und nicht schön ist, und wie man hier das Gute anzustreben und das Schlechte zu meiden hat, auf all das müssen wir in den Untersuchungen über die Staatsverfassungen ausführlicher zu sprechen kommen. Da nämlich jede Familie ein Teil des Staates ist, wie die genannten Personen Teile der Familie sind, und da man die Tugend des Teiles im Hinblick auf die Tugend oder den besten Stand des Ganzen bestimmen muß, so ist es notwendig, Kinder wie Frauen immer mit Rücksicht auf die bestehende Staatsform zu erziehen, wenn es anders für die Tüchtigkeit eines Staates einen Unterschied macht, ob die Kinder und Frauen tüchtig und tugendhaft sind oder nicht. Und freilich muß es einen Unterschied machen. Denn die Frauen sind die Hälfte der Freien und aus den Knaben werden die Männer, die einst an der Staatsverwaltung teilnehmen sollen.“

„Da wir also das eine erörtert haben und das andere in einem anderen Zusammenhange besprechen müssen, so wollen wir die bisherigen Untersuchungen für erledigt ansehen und mit der Rede einen neuen Anfang machen, indem wir zuerst auf diejenigen, die von der besten Staatsverfassung gehandelt haben, unser Augenmerk richten.“

Entsprechend dieser Ankündigung gibt das zweite Buch von verschiedenen Staatstheorien und Staatsformen Bericht, um so das Bedürfnis einer besseren Theorie dem Urteile nahezulegen. Die ersten sechs Kapitel kritisieren

Platos Schrift vom Staate und die von den Gesetzen, die letzten sechs unterziehen von den praktisch gewordenen Verfassungen besonders die von Sparta, Kreta, Karthago und Athen einer kritischen Durchsicht.

Die systematische Entwicklung der eigenen Theorie des Aristoteles setzt mit dem dritten Buche ein.

Zuerst wird die Frage beantwortet: Wer ist ein Staatsbürger, und was ist ein Staat, oder wer bildet den Staat? Antwort: Ein Staatsbürger ist, wer an dem Gerichte und der Regierung teilnimmt, oder genauer: wem es zusteht, an der beratenden oder richterlichen Gewalt teilzunehmen, und Staat ist die Gesamtheit der Genannten, die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen (K. 1).

Nach einigen hiermit zusammenhängenden Aporien steht die weitere Frage: Was macht den guten Bürger aus oder welches ist seine Tugend und wann fällt sie mit der des Mannes oder der menschlichen Tugend überhaupt zusammen? (K. 4). Diese auf den ersten Blick befremdliche Frage entscheidet darüber, ob die Erziehung zur Staatskunst gehört oder Staatsaufgabe ist (vgl. Ethik V, 5). Sie kann das nur in einem Idealstaate sein mit größtmöglicher Freiheit und Selbstbetätigung der Bürger; denn die staatliche Tugend als solche besteht nur darin, daß man dem Staatswohle dient, das sich nach der im Staate herrschenden Ordnung oder seiner Verfassung jeweilig verschieden gestaltet; und so ist denn auch die bürgerliche Tugend je und je verschieden und läuft in manchen Gemeinwesen darauf hinaus, daß man gut gehorchen kann. Aber auch in den besten Staaten deckt sie sich mit Tugend überhaupt nur bei den eigentlichen Bürgern, die an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten teilnehmen dürfen (K. 5).

Die Verfassung ist die Ordnung des Staates in bezug auf die Ämter oder Gewalten überhaupt und die Regierungsgewalt insbesondere. Ob eine Verfassung gut oder schlecht ist, richtet sich nach dem Grade, in dem sie geeignet ist, den vornehmsten Zweck des Staates zu erfüllen, der darin liegt, daß alle zusammen und jeder für sich allein glücklich und tugendhaft im Staate leben können. Alle Verfassungen, die auf das gemeine Beste abzielen, sind, am Maßstabe des Rechtes gemessen, richtig, dagegen sind alle, die auf den eigenen Vorteil der Regierenden abzielen, fehlerhaft und Entartungen der richtigen; sie sind despotischer

Art, der Staat ist aber eine Gemeinschaft freier Leute (K. 6).

Es gibt drei gute und drei schlechte Verfassungen. Die drei guten sind Monarchie, Aristokratie und Republik, die drei schlechten Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Die Tyrannis ist eine Monarchie zum Nutzen des Monarchen, die Oligarchie verfolgt den Vorteil der Reichen und die Demokratie den Vorteil der Armen, aber dem Gesamtwohle dient keine von ihnen (K. 7).

Die Freiheit, das Vermögen und die Tugend oder Tüchtigkeit sind die einzigen Vorzüge, die einen direkten Anspruch auf die Staatsämter begründen (K. 12). In der besten Verfassung geht die Tugend vor, nicht ohne gleichzeitige Berücksichtigung des Vermögens und der Freiheit. Wo ein einzelner oder mehrere die staatsmännische Tugend in heroischem Maße besäßen, da müßten sie herrschen, ohne an Gesetze gebunden zu sein (K. 13). Wo es sich nicht um einen Idealkönig handelt, ist das absolute Königtum nicht gut und herrschen besser die Gesetze. Auch ist es dann besser, daß nicht einer allein, sondern die besten Männer mit ihm regieren. So würde die beste, eine wahrhaft aristokratische Verfassung gewonnen (K. 15).

Das wäre in den Grundzügen die Theorie der besten Verfassung und des besten Staates, dessen wirkliche Herstellung und Erhaltung die Aufgabe der praktischen Staatskunst ist. Der Weg seiner Herstellung begegnet sich, wenn auch natürlich nicht ausschließlich, mit den Mitteln zur Erziehung tugendhafter Männer und Menschen, da der beste Staat auf das beste Ziel angelegt ist und so in ihm Menschentugend und Bürgertugend zusammenfallen (K. 18). Da aber oft im Leben, und so auch im Staate, zwischen Idee und Wirklichkeit eine Spannung besteht, so zieht Aristoteles mit praktischem Blicke es vor, nicht sofort von der Instandsetzung des absolut besten Staates zu reden, sondern vorher, in Weise einer Digression, in drei Büchern den relativ, d. h. nach den gegebenen Verhältnissen, besten Staat und die Weise seiner Gründung und Einrichtung sowie auch die Ursachen des Sturzes und der Erhaltung der Verfassungen zu betrachten. Diese Anordnung entspricht dem Plane, den er bereits am Ende seiner mit der Politik zu einem Ganzen verbundenen Ethik in großen Strichen entworfen hatte. Er erklärt da X, 10: „Zuerst

wollen wir versuchen, darzulegen, was die Früheren hin und wieder Zutreffendes zu unserem Thema vorgebracht haben, und dann suchen wir auf Grund einer Zusammenstellung von Verfassungen auszumachen, was die Staaten und was die einzelnen Staatsformen erhält und was sie zerstört und aus welchen Ursachen einige Gemeinwesen gut, dagegen andere schlecht eingerichtet sind und verwaltet werden. Denn nach Erledigung dieser Untersuchung kann es keine Schwierigkeit mehr bieten, sich ein klares Urteil darüber zu bilden, welche Verfassung die beste ist und wie sie, um das zu sein, geordnet werden und was für Gesetze und Sitten sie haben muß."

Wenn wir hier die Ansichten der Vorgänger nennen hören, so weist das besonders auf die erste Hälfte des zweiten Buches der Politik, wo Platos Theorie vorgelegt und berichtigt wird. Was aber von der Zusammenstellung oder Sammlung der Verfassungen und den Ursachen ihrer Erhaltung und ihres Sturzes verlautet, geht unverkennbar auf das dritte bis einschließlich sechste Buch. Dort wird im dritten Buche von Kapitel 14 an von der besten Verfassung der Monarchie, beziehungsweise Aristokratie, aber mehr mit Bezug auf den Machtumfang der herrschenden Stellen gehandelt; dann im vierten Buche von den Arten der Demokratie, Oligarchie, Aristokratie und Republik und von der Tyrannis; im fünften Buche von den Ursachen des Sturzes und der Erhaltung der Verfassungen und im sechsten von der Errichtung der Demokratie und Oligarchie.

Vom siebenten Buche an wird die Herstellung und Einrichtung des schlechthin besten Staates erörtert, wo es sich aber nicht bloß um die Regierungsform handelt, die aristokratische, habe sie nun eine monarchische Spitze oder nicht, sondern vor allem um die sonstigen staatlichen Einrichtungen, Gesetze und Sitten.

Der beste Staat zeigt sich in der Verfolgung des besten Zweckes. Der beste Zweck liegt in dem besten Leben. Das beste Leben ist das Leben nach der Tugend, die der äußeren Mittel genug besitzt, um sich entsprechend betätigen zu können. Das gilt, wie für den einzelnen Menschen, ebenso für den Staat (K. 1). Höchster Staatszweck ist also nicht die Gewinnung und Behauptung eines militärischen Übergewichtes über die Nachbarstaaten (K. 2). Liegt auch der höchste Daseinszweck für die Ge-

samtheit und den Einzelnen in tugendgemäßer Tätigkeit, so braucht diese Tätigkeit doch nicht nach außen zu gehen, weder von Staat zu Staat noch von Person zu Person (K. 3). Das 4. Kapitel beginnt die äußeren Bedingungen zur Herstellung des besten Staates zu erörtern. Die Zahl der Bürger, der Bevorrechteten oder Vollbürger im besten Staat, nicht der Sklaven und Handwerker, ist durch die staatliche Aufgabe bestimmt. Die meisten meinen, ein glücklicher Staat müsse groß sein. Aber nach Ausweis der Erfahrung ist es schwer, daß ein allzu volkreicher Staat sich guter gesetzlicher Einrichtungen erfreut. Die beste Definition für die zulässige Größe eines Staates ist: das höchste Bevölkerungsmaß, bei dem noch ein selbstgenügsames Leben gewährleistet ist und die Verhältnisse sich übersehen lassen (K. 4). Das 5. und 6. Kapitel handeln von der Flächenausdehnung des Landes und der Lage der Stadt, das 7. bis 10. von der Geistesart der Bürger und den notwendigen Ständen im Staat, das 11. und 12. noch einmal von der Lage der Stadt, soweit sie z. B. klimatisch günstig sein muß, der Straßenanlage und den öffentlichen Gebäuden.

Mit dem 13. Kapitel werden die grundsätzlichen Erörterungen wieder aufgenommen.

Das Glück des Daseins besteht in der Übung der Tugend. Die Tugend hängt ab von Natur, Gewöhnung und Vernunft. Gewöhnung und Vernunftbildung ist Sache der Erziehung (K. 13). Die Erziehung ist im besten Staate für alle gleich und nimmt auf die Bildung des Geistes ihr höchstes Absehen. Die Erziehung bei den Spartanern, die alles auf Krieg und Sieg stellen, ist falsch (K. 14).

Die sittlichen Tugenden sind die notwendige Voraussetzung der höchsten Verstandestugend, der Weisheit. Sie ist es allein, die uns im Verein mit den sittlichen Tugenden ein Leben würdiger Muße führen läßt. Darnach richtet sich auch der folgende Erziehungsplan: Die Kultur des Strebevermögens muß der Verstandeskultur und die Sorge für den Leib der Sorge für die Seele vorangehen, jedoch allezeit in der Art, daß das Strebevermögen um der Vernunft und der Leib um der Seele willen in Pflege genommen wird. „Denn wie der Leib seiner Entstehung nach früher ist als die Seele (was freilich die moderne Physiologie und Biologie grundlos bestreitet), so ist auch der unvernünftige

Teil der Seele (seiner Entwicklung nach) früher als der vernunftbegabte, wie ebenfalls am Tage liegt. Denn die kleinen Kinder haben gleich von ihrer Geburt an Zornes- und Eiferaffekte, Willensregungen und Begierden, während Verstand und Vernunft ihnen naturgemäß erst mit fortschreitender Entwicklung kommen (K. 15).

Da der Gesetzgeber vor allem sorgen muß, daß die Leiber der aufzuziehenden Individuen eine möglichst gute Beschaffenheit erhalten, so hat er sein erstes Augenmerk auf die Ehe zu richten und zu bestimmen, was für Personen und wann sie die Ehe miteinander eingehen sollen. Demgemäß folgen Lehren und Weisungen für die staatliche Ehegesetzgebung (K. 16).

Das 17. Kapitel, das letzte des siebenten Buches, behandelt die Aufzucht der Kinder, ihre Spiele, die Sorge für ihre sittliche Reinheit, ihre Anwesenheit beim Unterricht der Großen.

Das achte und letzte Buch in der uns erhaltenen Politik des Aristoteles verbreitet sich eingehender über die Erziehung.

Die Erziehung ist im besten Staate eine öffentliche Sache und sollte gemeinsam sein (K. 1). Die Jugend soll nur die sogenannten freien Künste lernen, aber auch von ihnen einige nur bis zu einem gewissen Grade (K. 2). Das 3. Kapitel ergeht sich über Musik, Grammatik und Zeichnen. Grammatik, d. h. Lesen und Schreiben, ist nicht bloß des unmittelbaren Gebrauches dieser Fähigkeiten wegen zu lernen, sondern auch, weil man sich durch sie manche Wissenszweige aneignen kann. Das Zeichnen soll auch den Sinn für Schönheit bilden.

Das 4. Kapitel handelt von der gymnastischen Ausbildung. „Gegenwärtig," meint unser Staatsphilosoph, „sind einige von den Gemeinwesen, die den Ruf haben, am meisten für die Erziehung zu tun, darauf bedacht, den jungen Leuten die Beschaffenheit von Athleten zu geben, und schaden dadurch der Gestalt und dem Wachstum der Körper in gleichem Maße. Die Spartaner dagegen haben diesen Fehler zwar vermieden, machen dafür aber die jungen Leute durch harte Anstrengungen fast zu Tieren, als ob das der beste Weg zur Tapferkeit wäre. Und doch soll, wie wir schon des öfteren hervorgehoben haben, die Sorge des Erziehers auf diese Tugend der Tapferkeit weder

allein noch zuerst gerichtet sein. Und wollte man selbst das Gegenteil einräumen und sich auf den Standpunkt der Spartaner stellen, so erreichen sie doch tatsächlich ihren Zweck nicht. Man sieht weder bei den Tieren noch bei den Völkern, daß die Tapferkeit den wildesten am meisten eigen ist, sondern vielmehr denen mit einem gezähmteren und löwenartigen Charakter. . . . So falle denn dem sittlich Schönen, nicht dem tierisch Wilden, die erste Rolle zu. Nicht der Wolf oder sonst ein reißendes Tier mag einen schönen Kampf bestehen, sondern vielmehr der brave Mann."

Es folgen drei Kapitel über Musikunterricht insbesondere. Hier bricht das Werk ab.

Hiermit ist der Hauptinhalt der aristotelischen Politik angegeben. Suchen wir jetzt einigermaßen ihren Geist zu erfassen, indem wir ihre leitenden Ideen hervorheben.

Da begegnet uns vor allem die Auffassung des höchsten Staatszweckes. Aristoteles bestimmt ihn in Übereinstimmung mit der allgemeinen Lehre und dem bekannten Axiom: suprema lex publica salus, als das Wohl oder das Beste der Gesamtheit. Das Eigentümliche seiner Lehre aber ist, daß dieses Beste in der Übung der Tugend liegen soll, woran er die fast paradoxe Folgerung knüpft, daß die Aufgabe des Staates die Erziehung der Bürger zur Tugend ist. „Zweck des Staates ist," so erklärt er, „daß man gut lebe, und alle Vereine innerhalb des Staates sind Mittel zur Erreichung dieses Zweckes. Staat aber ist die Gemeinschaft von Geschlechtern und Ortschaften in einem vollkommenen und sich selbst genügenden Dasein. Dieses aber besteht, wie wir behaupten, in einem glücklichen und tugendhaften Leben. Und mithin gilt der Satz, daß die staatliche Gemeinschaft der tugendhaften Handlungen wegen da ist und nicht des bloßen Zusammenlebens wegen" (Pol. III, 9).

Diese Aufstellung ist unverkennbar im Ganzen der aristotelischen Philosophie tief begründet. Wie nach der Ethik X, 4, jedes geschaffene Wesen nicht schon durch seine Natur vollkommen ist, sondern erst durch seine Tätigkeit, die seine Anlage zur Entfaltung bringt, so besteht auch die Vollendung und damit die Glückseligkeit des Menschen in der Tätigkeit, und zwar jener, die ihm als Mensch eigen ist (K. 5) und von seiner höchsten und

edelsten Kraft ausgeht. Das ist aber die Betätigung der höchsten und vornehmsten Tugend, der Weisheit, mit der sich die sittlichen Tugenden verbinden (K. 6–8). Da also die Tugend das Glück des Menschen und dieses das Ziel des Staates ist, muß die logische Folge sein, daß Staatsziel und Bürgertugend in eins zusammenfallen (ebenda, K. 10).

Daraus ergibt sich von selbst auch die weitere Folgerung, daß die Erziehung der Bürger zur Tugend dem Staate als oberste Aufgabe zufällt. Wem irgendein Ziel als Aufgabe gewiesen ist, der muß auch über die Mittel und Wege zum Ziele verfügen können. Man wird aber tugendhaft durch Erziehung.

Nun will Aristoteles freilich, wie wir gesehen haben, den Staat nicht unbedingt als Erzieher: nur der beste Staat, in dem Bürgertugend und Menschentugend eins sind, soll es sein. Aber der beste Staat ist eben der, der seinem Berufe am vollkommensten entspricht, und wenn es darum für das Erziehungsrecht des Staates Bedingungen und Schranken gibt, so nur insofern, als er seiner Bestimmung und Aufgabe nicht ganz gerecht wird. An sich gehört Erziehung und Lehre zu seiner Zuständigkeit und ist sogar seine Hauptaufgabe.

Diese Auffassung ist tatsächlich falsch. Aber wenn der Staat eine vollkommene Gesellschaft ist, die in ihrer Art nichts Höheres zuläßt, ist sie vom heidnischen Standpunkte aus einwandfrei. Erziehung und Lehre bedingen als Bildungsmittel das menschliche Glück, dessen höchster Garant der Staat ist. Religion und Kultus waren im Heidentum auch Staatssache. Es kannte keine Kirche als Lehrerin, Auslegerin und Hüterin einer höheren Wahrheit. Der heidnische Priester war nicht Lehrer, seine Aufgabe war der Kultus, Opfer und Gebet. Das Verlangen, das Kaiser Julian der Abtrünnige an die heidnischen Priester stellte, daß sie auch predigen sollten, war bis dahin unerhört (vgl. Hergenröther, Kgscht. I, 314). Das Glück, das der Staat durch die Erziehung seiner Bürger schaffen soll, ist irdisch; es gehört nur diesem Leben an (man vergleiche Ethik X, 7 und in der Übers. von Rolfes Anm. X, 17). Die Kirche fordert, daß das zeitliche Glück in Unterordnung unter das ewige erstrebt wird. Sofern sie aber die Trennung von Staat und Kirche grundsätzlich verwirft und bei der Lösung ihrer Aufgabe auf die Hilfe des Staates Wert legt,

ist damit anerkannt, daß der Staat selbst am ewigen Heile der Untertanen, wenn auch nur in Unterordnung unter die höhere Gewalt, mitzuwirken hat.

Gleich ideal wie die Anschauung vom Staate als Erzieher zur Tugend, aber richtiger als sie ist eine andere, die uns bei Aristoteles entgegentritt, daß der Staat der Hüter des Rechtes sei, selbst als Staat zur Beobachtung der Gerechtigkeit vor allen Einzelpersonen verpflichtet und gebunden an eine ewig gültige und von allen menschlichen Satzungen unabhängige Moral, die in nichts von der privaten Moral verschieden ist.

Buch 3, Kapitel 18 der Politik lesen wir: „Da gezeigt worden ist, daß die Tugend eines Mannes und eines Bürgers in dem besten Staate notwendig dieselbe ist, so erhellt, daß es dieselbe Weise und dieselben Mittel sind, durch die man ein tugendhafter Mann wird und durch die man einen Staat mit aristokratischer oder königlicher Regierung einrichten kann, und so werden es denn auch so ziemlich dieselbe Erziehung und dieselben Gewohnheiten sein, die den tugendhaften Mann bilden und den Mann, der das Haupt eines Freistaates oder ein König werden soll.“

Noch bestimmter aber lauten die Sätze, denen man im 1. Kapitel des siebenten Buches begegnet: „So sei denn ausgemacht, daß jedem von der Glückseligkeit nur so viel zufällt, als ihm Tugend und Verstand mit entsprechender Tätigkeit beschieden ist. . . . Hieran aber schließt sich der auf denselben Gründen ruhende Satz, daß auch der beste Staat der ist, der glücklich ist und dem es wohl ergeht. Gut gehen kann es aber niemandem, der nicht das Gute tut. Eine gute Tat aber gibt es weder bei dem Einzelnen noch beim Staate ohne Tugend, Verstand und Klugheit. Starkmut aber und Gerechtigkeit und Klugheit haben beim Staate dieselbe Bedeutung und dasselbe Aussehen, wie sie bei dem einzelnen Menschen vorhanden sein müssen, wenn er es wert sein soll, gerecht, klug und besonnen zu heißen.“

Wir sehen, diese Gedanken enthalten die Summe christlicher Politik, die das bekannte Axiom ausspricht: iustitia est fundamentum regnorum. Daß aber die Norm der Gerechtigkeit, das Recht, auf der Natur beruht, menschlicher Willkür entrückt und überall und immer dasselbe ist, sagt uns Aristoteles in der Ethik.

Zu Anfang der Ethik I, 1, hat er in seiner Weise das Problem, ob die höchsten Grundsätze der Sitten- und Rechtslehre positiv oder natürlich sind, dialektisch vorgelegt: „Das sittlich Gute und das Recht (Aristoteles sagt: das Schöne und das Gerechte), das die Staatswissenschaft untersucht, zeigt solche Gegensätze und solche Unbeständigkeit, daß es scheinen könnte, als ob es nur auf dem Gesetze und nicht auf der Natur beruht.“ Eine deutliche Antwort auf diese Frage gibt er im 10. Kapitel des fünften Buches. Dort lesen wir: „Das politische Recht (jenes, das im Staate gilt, nicht jenes, das vom Staate kommt) zerfällt in das natürliche und das gesetzliche. Natürlich ist jenes, das überall dieselbe Geltung hat, unabhängig davon, ob es den Menschen gut scheint oder nicht; gesetzlich jenes, das ursprünglich gleichgültig ist, aber, einmal zum Gesetz erhoben, aufhört, gleichgültig zu sein, z. B. die Bestimmung, daß das Lösegeld für einen Kriegsgefangenen eine Mine betragen oder daß man eine Ziege, keine zwei Schafe opfern soll, ferner gesetzliche Bestimmungen, die für einzelne Fälle getroffen werden, wie das Gebot, dem Brasidas zu opfern, oder solches, was den Charakter von Volksbeschlüssen trägt.“

„Manche meinen aber, alles Recht sei von dieser Art, also positives Recht, weil alles Natürliche unbeweglich ist und überall seine Geltung behauptet — wie z. B. das Feuer bei uns so gut brennt wie bei den Persern —, während man das Recht der Bewegung und dem Wandel unterworfen sieht. Allein so liegt die Sache doch nicht; oder doch nur in gewissem Sinne darf man so sagen. Bei den Göttern freilich ist sicher die Bewegung ausgeschlossen; bei uns Menschen gibt es dagegen wohl auch solches, was von Natur ist, aber dem Gesetze der Bewegung untersteht gleichwohl alles. Und doch bleibt der Unterschied zwischen dem, was von Natur ist, und dem, was nicht von Natur ist, bestehen. Welches Recht aber in den Dingen, die auch anders sein können, natürlich ist und welches es nicht ist, sondern nur auf Gesetz und Übereinkunft beruht, obschon beides gleichmäßig der Veränderung unterliegt, ist von selbst einleuchtend. Diese Unterscheidung gilt ja auch sonst. Die rechte Hand ist z. B. von Natur stärker und doch mag es Menschen geben, die beide Hände gleich gut gebrauchen können. Mit denjenigen Rechtsbestimmungen aber, die auf der Über-

einkunft und dem Nutzen beruhen, verhält es sich ähnlich wie mit den Maßen. Die Maße für Öl und Getreide sind nicht überall gleich, sondern da, wo diese Erzeugnisse gekauft werden, sind sie (wegen des größeren Vorrates) größer, wo sie dagegen wieder verkauft werden, kleiner. Ebenso sind die nicht natürlichen, sondern vom menschlichen Willen getroffenen Rechtsbestimmungen nicht allerorts dieselben, geradeso wie es auch die Staatsverfassungen nicht sind, und doch ist eine allein von Natur die beste, sie mag sich finden, wo sie will."

Mit dem Grundsatze, daß der höchste Staatszweck in dem Besten der Gesamtheit liegt, ist für Aristoteles eine gesunde Mittelstandspolitik gegeben. Er spricht sich darüber in einer Weise aus, die ganz modern anmutet. Es geschieht dies besonders im vierten Buche der Politik.

Man liest dort im 11. Kapitel: „Welches die beste Verfassung und das beste Leben für die meisten Staaten und die meisten Menschen ist, kann nach keiner Tugend entschieden werden, die über die Kräfte des gewöhnlichen Mannes geht, noch nach einer Bildung, die solche Naturanlagen und Mittel fordert, wie sie nur das Glück gewähren kann, und ebensowenig nach einer Verfassung, die man sich nach seinen Wünschen ausmalt; man muß hier vielmehr ein Leben zum Maßstabe nehmen, das für die Mehrzahl erreichbar, und eine Verfassung, die für die meisten Staaten anwendbar ist. . . . Wenn unser in der Ethik VII, 14, aufgestellter Grundsatz richtig ist, daß das glückliche Leben in der Tugend gefunden wird, der sich keine wesentlichen Hindernisse entgegenstellen, und daß die Tugend selbst in der Mitte liegt (ebenda, II, 5), so muß das mittlere Leben das beste sein, d. h. ein Leben in einer für jeden erreichbaren Mitte. Und diese Bestimmungen müssen wie für den Staat, so auch für die Verfassung gelten, die gleichsam sein Leben ist."

„Es gibt nun in allen Staaten drei Klassen von Bürgern: sehr reiche, sehr arme und solche, die zwischen beiden in der Mitte stehen. Da also die Voraussetzung gilt, daß das Gemäßigte und das Mittlere das Beste ist, so sieht man, daß auch in bezug auf die Vermögensverhältnisse der mittlere Besitz von allen der beste ist (vgl. das Schriftwort: Mendicitatem et divitias ne dederis mihi: tribue tantum victui meo necessaria, ne forte satiatus illi-

cear ad negandum, et dicam: Quis est Dominus? aut egestate compulsus furer, et periurem nomen Dei mei. Prov. 30, 8 sq.); ein solcher Vermögensstand gehorcht am leichtesten der Vernunft. Dagegen fällt es dem übermäßig Schönen oder dem übermäßig Starken oder dem Manne von sehr hoher Geburt oder dem übermäßig Reichen und denen, die das Gegenteil davon sind, dem übermäßig Armen oder übermäßig Schwachen oder dem sehr Niedrigen und Verachteten, schwer, der Vernunft zu folgen. Jene werden übermütig und schlecht im großen, diese tückisch und schlecht im kleinen und Übermut auf der einen und Tücke auf der anderen Seite sind es ja, woraus alle ungerechten Handlungen entspringen."

„Ferner sind sie im Gemeindekollegium und im Senat die schlechtesten Mitglieder, was beides die Staaten in Schaden bringt."

„Zudem besitzen diejenigen, die sich eines Übermaßes von Glücksgütern, von Macht, Reichtum, Anhang u. dgl. erfreuen, weder Neigung noch Einsicht genug, um anderen zu gehorchen — und das haftet ihnen schon von Haus aus als Kindern an; denn verzärtelt, wie sie sind, können sie sich nicht einmal in der Schule an Folgsamkeit gewöhnen; umgekehrt sind diejenigen, die an diesen Dingen übermäßigen Mangel leiden, übertrieben unterwürfig. Und so können die einen nicht befehlen und nur in sklavischer Weise gehorchen und die anderen können keiner Art von Befehl gehorchen und selbst nur in despotischer Weise befehlen. Und das gibt dann einen Staat von Knechten und Herren, aber kein Gemeinwesen von freien Männern, gibt einen Staat, wo die einen Neider, die anderen Verächter sind, und so einen Zustand, der von Freundschaft und staatlicher Gemeinschaft das gerade Gegenteil ist. Gemeinschaft ist Freundschaft, mit Feinden mag man nicht einmal über dieselbe Straße gehen."

„Nun will aber ein Staat möglichst gleiche und gleichgestellte Bürger haben und das findet sich am meisten bei dem Mittelstande. Der Staat aber, dessen Zusammensetzung man für eine natürliche erklären kann, muß am besten regiert sein."

„Auch ist in den Staaten die Existenz dieser Art Bürger am meisten gesichert. Sie begehren weder selbst nach fremdem Gute wie die Armen, noch begehren andere

nach ihrem Besitze wie die Armen nach dem der Reichen. Und so bringen sie, weil sie weder den anderen nachstellen noch andere ihnen, ohne Fahrnis ihre Tage zu. Darum hatte Phokylides wohl recht, zu sagen und zu wünschen:

Viel Gutes hat der Mittelstand,
Zu ihm möcht' ich im Staat gehören."

„Es liegt mithin am Tage, daß auch die Gemeinschaft, die auf dem Mittelstande fußt, die beste ist, und daß solche Staaten sich in der Möglichkeit befinden, eine gute Verfassung zu haben, in denen der Mittelstand stark vertreten ist und die beiden anderen Klassen oder doch eine von ihnen womöglich an Stärke übertrifft. Denn er gibt nach der Seite, auf die er sich stellt, den Ausschlag und verhindert den Aufstieg der Extreme. Daher ist es das größte Glück, wenn in einem Staate die Bürger ein mittleres und ausreichendes Vermögen haben, weil da, wo die einen sehr viel und die anderen nichts besitzen, entweder die extremste Demokratie einreißt oder reine Oligarchie oder Tyrannis."

„Nur ein Staat aus solchen mittleren Existenzen wird von keinem Aufruhr heimgesucht oder ist doch der Gefahr von Aufständen und Zwisten unter den Bürgern am wenigsten ausgesetzt. Eben deshalb haben auch die großen Staaten, die einen zahlreichen Mittelstand besitzen, weniger von Aufständen zu leiden. In den kleinen Staaten geschieht es leicht, daß die ganze Bevölkerung in zwei Klassen zerfällt, so daß keine Mitte bleibt, sondern sozusagen alle entweder arm oder reich sind. Der Mittelstand ist es auch, dem es die Demokratien zu verdanken haben, daß sie fester und dauerhafter sind als die Oligarchien. In ihnen ist dieser Stand zahlreicher und in größerem Umfang an den besseren Ämtern beteiligt, und wo er fehlt und das Proletariat überwiegt, gibt es Unglück und gehen die Staaten schnell zugrunde."

„Es muß auch als ein Zeichen für die Richtigkeit unserer Auffassung gelten, daß die besten Gesetzgeber aus dem bürgerlichen Mittelstande waren (deren Sympathie für diesen Stand ihre Gesetzgebung beeinflussen mußte). Zu ihm gehörte Solon, wie seine Dichtung verrät, und Lykurg, der kein König war, und Charondas und fast alle anderen. Hieraus erklärt es sich auch, weshalb die meisten Staaten

Demokratien und Oligarchien sind. Weil der Mittelstand in ihnen oft wenig zahlreich ist, so wird es, mögen nun die großen Vermögen oder das Volk das Übergewicht haben, jedesmal der außerhalb der Mitte stehende Teil sein, der die Regierung an sich bringt, so daß sie entweder dem Demos, dem großen Haufen, oder wenigen potenten Männern zufällt. Zudem ist es eine natürliche Folge der inneren Stürme und Kämpfe zwischen dem Volke und den Reichen, daß diejenige von beiden Parteien, der es glückt, über die andere Herr zu werden, keine Verfassung einführt, die auf Gemeinschaftlichkeit und Gleichheit beruht, sondern vielmehr das Übergewicht im Staate als eine Art Siegespreis für sich selbst in Anspruch nimmt und hier einen Volksstaat, dort eine Oligarchie errichtet. Auch haben die beiden Staaten (Sparta und Athen), die die Hegemonie über Griechenland behaupteten, in den anderen Staaten mit Rücksicht auf ihre eigene Verfassung Demokratien oder Oligarchien eingeführt, indem sie nicht den Nutzen dieser Staaten, sondern ihren eigenen verfolgten."

„Aus diesen Ursachen ist die mittlere Verfassung entweder niemals oder selten und nur in wenigen Gemeinwesen verwirklicht worden. Ja, es ist bei den Staatsangehörigen bereits Sitte geworden, die Gleichheit nicht einmal mehr zu wollen, sondern entweder nach der Herrschaft zu trachten oder sich ihr geduldig zu unterwerfen."

Diese Ausführungen über den Mittelstand schließt Aristoteles in einer Weise, daß man sieht, wie auch die mittlere Verfassung, d. h. jene, wo die Regierung möglichst beim Mittelstande liegt, ihm als die beste und als die wahre Aristokratie gilt. Der Schluß des 11. Kapitels lautet nämlich folgendermaßen:

„Hieraus erhellt, welches die beste Verfassung und warum sie es ist. Was aber die anderen Verfassungen angeht, die mancherlei Demokratien und Oligarchien, so ist die Frage, welche als erste und welche als zweite, dritte usw. gelten soll, nach der Beschreibung der besten Verfassung unschwer zu beantworten. Es muß diejenige notwendig besser sein, die ihr am nächsten, und diejenige schlechter, die weiter von der Mitte steht, es sei denn, daß man die Frage nach den besonderen Umständen zu entscheiden hätte. Denn oft liegen die Dinge so, daß, wo eine andere Verfassung an sich zwar den Vorzug verdiente,

dennoch das betreffende Gemeinwesen minder gut mit ihr beraten wäre."

Aristoteles stimmt also für die Mitte, die aurea mediocritas, nicht bloß im ökonomischen Sinne, sofern ein möglichst großer Prozentsatz der Staatsbürger ein mittleres Vermögen besitzen sollte, sondern auch im politischen Sinne, sofern am besten weder eine kleine Zahl Reiche noch eine große Zahl Arme, sondern der Mittelstand regiert. Er räumt also der Forderung: gleiches Recht für alle, so viel ein, als möglich ist. Ein absolut gleiches Recht für alle lehnt er ab und will statt dessen gleiches Recht für Gleiche. In der Ethik, da, wo er von der Gerechtigkeit handelt, spricht er sich hierüber in folgender Weise aus: „Sind die Personen sich nicht gleich, so steht ihnen auch nicht Gleiches zu. Gerade daher kommen Streit und Anschuldigungen, wenn entweder Gleiche nicht Gleiches oder nicht Gleiche Gleiches erlangen und genießen. Das ergibt sich auch aus dem Moment der Würdigkeit. Denn darin, daß eine gewisse Würdigkeit das Richtmaß der distributiven Gerechtigkeit sein muß, herrscht allgemeine Übereinstimmung. Nur versteht nicht jeder unter Würdigkeit das nämliche, sondern die Demokraten finden sie in der persönlichen Freiheit, die oligarchisch Gesinnten im Besitz oder im Adel, die Aristokraten dagegen in der Tugend oder Tüchtigkeit" (V, 6).

Auf die Seite der letztgenannten, der Aristokraten, tritt mit Recht, unbeschadet seiner freiheitlichen und volksfreundlichen Gesinnung und unbeschadet der Vorzüge, die er dem Adel und Reichtume zuerkennt, auch Aristoteles.

„Die Verfassung", schreibt er in der Politik IV, 7, „die wir in den ersten Erörterungen (im dritten Buche der Politik) behandelt haben, heiße mit Recht Aristokratie. Nur die Staatsform, wo die Obrigkeit aus den tugendhaftesten und somit schlechthin besten Männern besteht, nicht aus solchen, die nur beziehungsweise gut sind, verdient gerechterweise diesen Namen. Nur in der Aristokratie ist guter Mensch und guter Bürger schlechthin eins, während die Männer, die in anderen Staaten als gut gelten, das nur im Verhältnis zu deren jeweiliger Verfassung sind. Gleichwohl gibt es noch einige Formen, die sowohl von der Oligarchie als auch von der sogenannten Republik, dem Freistaate, verschieden sind und Aristokratien heißen. Man

wählt da die Staatspersonen nicht nur mit Rücksicht auf Reichtum, sondern auch auf Tugend. Und diese Staatsform mag mit Recht von beiden unterschieden werden und aristokratisch heißen. Denn auch in den Staaten, die nicht gemeinsam oder von Staats wegen für die Tugend der Bürger Sorge tragen, gibt es doch immer Männer, die geachtet und als tugendhaft bekannt sind. Wo nun die Verfassung in den Bestimmungen über die Wahl der Magistrate auf den Reichtum, die Tugend und das Volk Rücksicht nimmt, wie in Karthago, ist sie aristokratisch. Und wo sie, wie die Verfassung der Lazedämonier, nur auf Zweierlei, die Tugend und das Volk, sieht, da ist auch eine Mischung dieser beiden gegeben, der Demokratie und der Tugend."

Gehen wir jetzt von der Frage der Verfassung zu der anderen von der Größe des besten Staates über.

Schon vorhin hörten wir den Philosophen sagen, daß ein staatliches Gemeinwesen für eine breite Schicht mittlerer Existenzen Raum lassen müsse und deshalb nicht zu klein sein dürfe, aber noch früher vernahmen wir, daß es mit Rücksicht auf seine Aufgabe auch nicht zu groß und volkreich sein dürfe.

In dem kleinen Griechenland hatte es bis dahin eine große Zahl von Staaten gegeben und erst die mazedonische Herrschaft unter Philipp und Alexander ließ ihnen vielfach nur noch einen Schein ihrer Selbständigkeit. Athen hat trotz seines winzigen staatlichen Umfanges vorübergehend die Stelle der ersten Großmacht behauptet; jedenfalls hat es der Welt für immer den Stempel seines Geistes aufgedrückt und Europa die höhere Kultur gegeben.

Die Griechen kannten kein Nationalitätsprinzip und gaben mit Recht den Satz: eine Nation ein Staat, nicht zu. Darüber kam freilich ihre Widerstandskraft nach außen, wenn auch nicht nach innerer Notwendigkeit, so doch tatsächlich zu kurz. Nur einer besonderen Fügung ist es zu danken, daß sie in den Perserkriegen ihres Haders und ihrer Rivalität so weit vergaßen, um sich gemeinsam zur Wehr zu setzen, und erst nach anderthalb Jahrhunderten wurden sie durch eine auswärtige Macht, Mazedonien, zum Angriff gegen die asiatische Unkultur zusammengeschlossen.

So lange der Pazifismus noch nicht allgemein durchgedrungen und der Weltfriede durch solidarisch verbindliche Verträge der Völker und Mächte gewährleistet ist,

werden die Völker einer und derselben Nation vielleicht am besten, auf wahrhaft föderalistischer Grundlage, unter einen gemeinsamen kriegerischen Oberbefehl gestellt.

In unserer deutschen Geschichte haben wir durch tausend Jahre ein einiges Königtum gehabt. Aber abgesehen davon, daß es auf der Wahl der Kurfürsten als Vertreter der Stämme beruhte, ließ es diesen Stämmen, auch im weitesten Umfange ihre Selbständigkeit unter angestammten Herzogen und ihre Eigenart. In bezug auf die Gewalt im Kriege stand es hinter dem Haupte des neuen Deutschen Reiches zurück, das, laut der Verfassung, bei drohender Invasion, selbst ohne den Bundesrat das Volk zu den Waffen ruft.

Hiernach wollen wir einiges über die Stellung des Aristoteles zu dem Militarismus seiner Zeit vernehmen, den er scharf verurteilt:

„Mancherorts", schreibt er Pol. VII, 2, „läuft die ganze Einrichtung des Gemeinwesens darauf hinaus, die Nachbarn zu knechten. Wenn man darum auch sagen muß, daß in den meisten Staaten die Mehrzahl der gesetzlichen Anordnungen bunt durcheinander gewürfelt ist, so lassen sie doch, wo sie einmal einen einheitlichen Zweck verfolgen, immer die Absicht der Unterjochung gegenüber den Nachbarn erkennen. So ist in Lazedämon und auf Kreta sozusagen die ganze Erziehung und Gesetzgebung auf den Krieg eingestellt. Auch steht bei allen Völkern der Barbarenwelt, die es verstehen, kriegerische Vorteile über andere zu erringen, diese Kunst in hohen Ehren. So ist es z. B. bei den Szythen, Persern, Thraziern und Kelten der Fall. In einigen Staaten gibt es sogar bestimmte Gesetze, die zu dieser Tugend anfeuern sollen. So hört man, daß in Karthago die waffenfähigen Männer mit so vielen Ringen dekoriert werden, als sie Feldzüge mitgemacht haben. Früher gab es auch in Megara ein Gesetz, wonach jeder Mann, der noch keinen Feind getötet hatte, eine Halfter tragen mußte. Bei den Szythen durfte bei einem bestimmten Feste niemand, der noch keinen Feind erschlagen hatte, aus dem umkreisenden Becher trinken, und bei dem kriegerischen Volke der Iberier setzte man einem Verstorbenen so viele Obelisken um sein Grab, als er Gegner im Felde erlegt hatte. Und so ist noch manches von dieser Art hier und dort in Bräuchen und Gesetzen erhalten."

„Und doch wird jeder, der sehen will, es für die ärgste Ungereimtheit halten, wenn ein Staatsmann die Aufgabe haben sollte, sich mit möglichstem Raffinement zum Herrn und Gebieter seiner Nachbarn zu machen, mögen sie wollen oder nicht. Denn wie könnte etwas Obliegenheit eines Staatsmannes oder Gesetzgebers sein, was nicht einmal gesetzlich ist? Und es ist nicht gesetzlich, wenn man nicht rein nach der Richtschnur der Gerechtigkeit handelt, sondern daneben auch von der Herrschaft und Gewalt einen ungerechten Gebrauch macht; aber die Oberhand gewinnen kann man auch, ohne das Recht auf seiner Seite zu haben. Aber man greift ja auch bei keinen anderen Berufen zur rohen Gewalt. Kein Arzt und kein Steuermann hält es für seine Aufgabe, die Patienten oder die Passagiere zu überlisten oder zu vergewaltigen. Allein die meisten Menschen halten, scheint's, Despotismus für Staatsweisheit und schämen sich nicht, gegen andere ein Verfahren in Anwendung zu bringen, das man sich selbst gegenüber nicht gerecht und nicht nützlich finden würde. Wo es um sie selber geht, soll gerechtes Regiment walten, aber wo es andere betrifft, fragen sie nach keiner Gerechtigkeit."

„Und gewiß dürfte doch auch ein Staat für sich allein, selbstverständlich mit guter Verfassung, glücklich sein können, dessen Einrichtungen auf keinen Krieg und keine Eroberungen eingestellt sind."

„So sieht man denn, daß zwar alle auf den Krieg berechneten öffentlichen Einrichtungen und Vorkehrungen recht und gut sind, aber sie dürfen nicht Selbstzweck sein, sondern nur Mittel zum Zweck. Der rechte Gesetzgeber wird sein Absehen darauf richten, wie Staat und Bürger einen möglichst hohen Grad von Tugend und Glück erreichen."

Auf den Militarismus ist Aristoteles als echter Philosoph äußerst schlecht zu sprechen, und darum richtet er wider ihn immer wieder von neuem die scharfen Pfeile seiner Kritik. Im 14. Kapitel des siebenten Buches schickt er sich an, von der staatlichen Erziehung zu reden, und hier sucht er seinen antimilitaristischen Standpunkt aus den letzten Gründen zu rechtfertigen. Die psychologische Orientierung lehrt uns, daß im Menschen der Verstand das Höchste ist: so muß denn auch die Tätigkeit nach dem Verstande, das Geistesleben und das geistige Schaffen, seine vornehmste Aufgabe sein, in deren Dienst auch der Staat sich stellen muß.

„Ein jedermann," sagt er, „der strebt und sich bemüht, stellt allezeit dasjenige obenan, dessen Erreichung dem höchsten seiner Vermögen zukommt. Das ganze Leben teilt sich in Arbeit und Muße, in Krieg und Frieden, gerade so wie die einzelnen Tätigkeiten in solche, die notwendig und nützlich, und in solche, die schön und in sich wertvoll sind, zerfallen. Hier muß dieselbe Schätzung gelten wie bei den Seelenvermögen und ihren Tätigkeiten: man wählt also den Krieg um des Friedens willen, die Arbeit um der Muße willen und das Notwendige und Nützliche um des sittlich Schönen willen."

„Der Staatsmann hat mithin bei der Gesetzgebung zwar alles ins Auge zu fassen und sowohl die Seelenvermögen wie ihre Verrichtungen zu berücksichtigen, aber vor allem muß er doch auf das Bessere und die Ziele sein Absehen nehmen. Ebenso hat er es mit den Lebensweisen und der Anordnung der verschiedenen Tätigkeiten zu halten. Denn man muß zwar arbeiten und Krieg führen können, aber noch mehr in Frieden zu leben und edler Muße zu pflegen verstehen und die Bürger müssen zwar auch das Notwendige und Nützliche tun können, aber noch viel mehr alles, was sittlich schön ist. Das sind denn auch die leitenden Gesichtspunkte, nach denen sowohl die Kinder erzogen werden müssen wie auch die übrigen Lebensalter, soweit sie noch der Erziehung benötigen."

„Im Gegensatze hierzu kann man sehen, wie die Staaten in Griechenland, die zur Zeit den Ruf genießen, die beste Verfassung zu besitzen, und die Urheber dieser Verfassungen weder ihre Verfassungsbestimmungen auf das beste Ziel bezogen noch ihre Gesetze und ihre Erziehungsmethode auf die Erwerbung aller Tugenden insgesamt gerichtet haben. Sie sind ungeschickt genug nach Seite der Tugenden entgleist, die opportun erscheinen und unmittelbar praktische Vorteile versprechen. Und wie die Gesetzgeber haben es auch einige spätere Schriftsteller gemacht: sie erheben die Verfassung der Spartaner mit Lob und bewundern den Gesetzgeber, der bei seinen Verordnungen immer das Ziel im Auge behalte und alles auf die Macht und den Krieg berechne."

„Und doch lassen diese Einrichtungen sich auf begrifflichem Wege mit Leichtigkeit als verfehlt erweisen und ebenso hat die jüngste Erfahrung sie desavouiert. So

wie die meisten Menschen über die Menge herrschen wollen, um einen größeren Aufwand machen zu können, scheint auch Thibron mit allen anderen, die über die Verfassung der Spartaner schreiben, ein Bewunderer ihres Gesetzgebers zu sein, weil sie sich gegen Gefahren im voraus geübt und damit eine ausgebreitete Herrschaft erworben haben. Dennoch ist klar, daß die Spartaner, da es jetzt mit ihrer Herrschaft vorbei ist, nicht glücklich sind und ihr Gesetzgeber nicht gut war. Es wäre aber auch lächerlich, daß sie seine Gesetze behalten hätten und dann doch, obwohl sie nichts an ihrer Befolgung hinderte, des sittlich schönen Lebens verlustig gegangen wären."

„Auch über die Herrschaft, die der Gesetzgeber bevorzugen soll, haben sie keine richtige Vorstellung. Freien Männern zu befehlen, ist schöner und erfordert mehr Tugend, als über Sklaven ein Herrenregiment zu führen."

„Man darf auch einen Staat nicht darum für wahrhaft glücklich halten und seinen Gesetzgeber loben, weil er die Bürger darin geübt hat, die Nachbarstaaten zu bezwingen und zu unterjochen. Offenbar muß ja dann auch jeder Bürger, der in der Lage dazu ist, versuchen, sich zum Herrn über sein eigenes Vaterland aufzuwerfen. Das ist es ja, was die Spartaner dem König Pausanias so verargen, der doch in so hohen Ehren stand."

„So sind denn solche Ideen und solche Gesetze alle zusammen weder staatsklug noch nützlich noch recht. Der Gesetzgeber muß den Seelen der Menschen nur die Gesinnungen einpflanzen, die dem Privatmann und dem Staate zum besten dienen."

„Auch soll man auf die Übung in Waffen nicht deshalb Bedacht nehmen, um andere, die es nicht verdienen, zu knechten, sondern der Zweck soll erstlich sein, nicht selbst von anderen geknechtet zu werden, sodann zweitens die Hegemonie zum Besten der Beherrschten, nicht behufs allgemeiner Knechtung zu erlangen, endlich drittens ein Herrenregiment über die zu gewinnen, die es verdienen, Sklaven zu sein."

„Vernunft und Erfahrung bezeugen gemeinsam, daß der Gesetzgeber sich bestreben soll, die Kriegs- wie die sonstige Gesetzgebung ganz und gar den Interessen des Friedens und der Muße dienstbar zu machen. Die Staaten mit ausgesprochener militaristischer Richtung bleiben

meistens, solange sie Krieg führen, wohlbehalten, gehen aber nach Erlangung der Herrschaft zugrunde. Sie verlieren im Frieden wie das Eisen ihre Stählung und daran ist der Gesetzgeber schuld, der sie nicht zu der Fähigkeit erzogen hat, edler Muße zu leben." —

Die großen, stehenden Heere oder, was dasselbe ist, den bewaffneten Frieden kannte die Vorzeit und kennt also auch die Politik des Aristoteles nicht. Diese Einrichtung ist erst die Errungenschaft der letzten anderthalb Jahrhunderte. Dagegen ist freilich wahr, daß er für die allgemeine Wehrpflicht eintritt, allgemein, sofern sie alle wirklichen Staatsbürger umfaßt. Nicht bloß die Sklaven scheiden aus, sondern auch die Handwerker, Händler und Bauern, die keine Vollbürger waren. Aristoteles weiß also von keinen drei Ständen: Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, sondern nur von einem, dem Wehrstand. Doch hören wir ihn darüber zum Schlusse wieder selbst. Nachdem er VII, 8 der Politik zwischen förmlichen Teilen des Staates und bloßen Stücken, ohne die er nicht bestehen kann, unterschieden hat, bestimmt er die Zahl dieser letzteren, um in ihnen und aus ihnen auch die sogenannten Teile oder Stände zu finden. Die Stücke, ohne die kein Staat bestehen kann, richten sich nach seinen Aufgaben. „Diese Aufgaben," schreibt er, „beziehen sich auf folgende unentbehrliche Dinge: 1. Unterhalt, 2. Künste und Handwerke, 3. Wehr und Waffen — denn die Glieder einer Gemeinschaft bedürfen ihrer nach innen zur Behauptung der Auktorität gegen unbotmäßige Untertanen und nach außen zur Abwehr ungerechter Angriffe, 4. ein bestimmtes Maß finanzieller Aussteuer für die Bedürfnisse im Innern und die Kosten vorkommender Kriege, 5. oder eigentlich erstens die Besorgung des Gottesdienstes, des sogenannten Kultus, endlich 6., was das notwendigste von allem ist, Behörden zur Entscheidung über das, was das Staatswohl erheischt, und über die Rechtsstreitigkeiten der Bürger" (K. 7).

Hiernach entscheidet er im 8. Kapitel die Frage über das, was er die Teile des Staates nennt. Im besten Staate dürfen die Bürger keine Handwerker, Bauern oder Händler sein. „Da aber", heißt es weiter wörtlich (wie die Obliegenheiten der genannten Klassen, ebenso), „auch der Waffendienst, die Beratung des gemeinen Wohles und die Recht-

sprechung unter die Staatsaufgaben fallen, ja vorzüglich als Teile des Staates anzusehen sind, soll man da auch sie trennen oder sie denselben Händen anvertrauen? Zweifellos müssen sie in einer Weise denselben Personen zugeteilt werden und in anderer Weise verschiedenen Personen: verschiedenen, sofern beide Funktionen — auf der einen Seite der Waffendienst, auf der anderen die Rats- und Gerichtsgeschäfte — je eine andere Reife erfordern, denselben, sofern Leute, die imstande sind, Gewalt zu gebrauchen und Widerstand zu leisten, sich nicht dazu verstehen werden, immer nur zu gehorchen. Die Herren der Waffen sind auch Herren über Bestand und Nichtbestand der Verfassung. So bleibt denn nur übrig, diese Funktionen den nämlichen Händen anzuvertrauen, jedoch nicht gleichzeitig, sondern da sich naturgemäß die Kraft bei den jüngeren und die Klugheit bei den älteren Leuten findet, so empfiehlt es sich und ist es ersprießlich, wenn die gedachten Obliegenheiten auch entsprechend unter beide verteilt sind und es so förmliches Recht ist. Auch der Grundbesitz muß selbstverständlich in ihren Händen sein. Denn die Bürger müssen wohlhabend sein und sie sind die Bürger. . . ."

„Nun ist von den aufgezählten Klassen noch die der Priester übrig. Auch über ihre Stellung im Staate kann kein Zweifel sein. Es geziemt sich, daß die Götter ihre Verehrung von den Bürgern empfangen. Da aber die Bürgerschaft in zwei Abteilungen zerfällt, die bewaffnete Macht und die Berater des Staates, und angemessenerweise, die den Gottesdienst versehen und so mit Ehren zur Ruhe gesetzt werden, die wegen ihres Alters von den öffentlichen Geschäften zurückgetreten sind, so werden sie es sein müssen, die man für die heiligen Dienste bestellt."

DIE TÄTIGKEIT DER GESCHÖPFE NACH S. THOMAS VON AQUIN

Dargelegt von P. Mag. GUNDISALV FELDNER O. P.

I. Die Theologie des hl. Thomas und seiner Schule

1. Die theologische Lehre des Aquinaten und seiner Schule hat im Laufe der Jahrhunderte ganz sonderbare Urteile und Einschätzungen erfahren. Wir wollen und können indessen hier nur insoweit darauf eingehen, als es unserem besonderen Zwecke dienlich ist. Dieser Zweck besteht nun darin, an einer besonders markanten Grundlehre des hl. Thomas und seiner Schule den Nachweis zu erbringen, daß dieselbe ganz genau mit der Anschauung und dem Endurteil der höchsten Autorität, des Apostolischen Stuhles, übereinstimmt.

2. Schon sehr bald, elf Jahre nach dem Hinscheiden des englischen Lehrers, im Jahre 1285, hielt es ein Professor der Theologie in Oxford für angezeigt, ja für dringend notwendig, und zwar im Namen des Glaubens, gegen den Aquinaten in den Kampf zu ziehen. Gleichzeitig mit ihm vermeinte ein hoher Kirchenfürst, die römische Kirche, also den Apostolischen Stuhl, aufmerksam machen zu müssen, ja ein wachsames Auge über die Lehren des Frater Thomas von Aquin zu halten, weil große Gefahren daraus entstehen könnten.

3. Zwar nicht ganz so, aber doch sehr ähnlich, erging es der Theologie und Schule des Aquinaten in den späteren Zeiten. Es wurde allerdings nicht die gesamte Theologie als völlig irrig und dem Glauben äußerst gefährlich zurückgewiesen, wohl aber einige grundlegende Teile derselben, mächtig ausgebaute Stützpunkte und Verteidigungstürme mit aller Kraft und allem Eifer angegriffen. Jedoch alle Liebesmühe war umsonst, der erhoffte Sieg blieb aus. Das entscheidende Urteil lautete ganz anders, als die Gegner erwarteten.

4. Die Verteidiger der Theologie des hl. Thomas und seiner Schule erwiesen sich als viel zu tapfer und zu mächtig. Es waren die römischen Päpste, eben die, welche der früher erwähnte Kirchenfürst aufgefordert hatte, ja ein wachsames Auge zu halten. So wie damals, so geschah es

auch später. Diese treuen Wächter Sions, die Bewahrer und Verteidiger der Reinheit des heiligen Glaubens, haben nie geschlafen und schlafen nie bis zum Ende der Welt. Sie allein entscheiden endgültig im Namen des Glaubens. Und diese Entscheidung über die Theologie des hl. Thomas und seiner Schule ist durch alle Jahrhunderte bis herauf zu dem glorreich regierenden Papst Benedikt XV. für dieselbe überaus günstig ausgefallen.

II. Die Philosophie des hl. Thomas und seiner Schule

5. Aus welchen Gründen fand man sich für berechtigt oder sogar für verpflichtet, die theologische Lehre des hl. Thomas und seiner Schüler zu verwerfen? Im Namen der Wissenschaft, antwortet der Professor der Theologie in Oxford. Der hohe Kirchenfürst hinwiederum führt bittere Klage vor der römischen Kirche, daß der Frater Thomas mit seiner Lehre fast ganz auf philosophische Dogmen sich stütze, zuviel Philosophie in die Theologie hineintrage.

6. Aus den späteren Zeiten hören wir die Behauptung heraus, daß die Freiheit des Willens dadurch aufgehoben werde. In unseren Tagen endlich will man herausgefunden haben, daß die Philosophie des hl. Thomas und seiner Schule an dem Niedergange der ganzen Philosophie die Schuld trage. Die Methode, so sagt man, und die Prinzipien der Scholastiker entsprechen nicht mehr dem Bedürfnis und dem Fortschritte der Wissenschaften unserer Zeit. Also wieder im Namen der Wissenschaft wird nach dem Beispiel des Professors von Oxford zum Generalsturm geblasen und der Vernichtungskrieg kann beginnen.

7. Demgegenüber vernehmen wir ein ebenso lautes wie eindringliches Signal, gegen die verkrachte, völlig bankerotte Philosophie und Wissenschaft der Gegenwart unsere strenge heilige Pflicht zu erfüllen und zu der Philosophie des hl. Thomas und seiner Schule zurückzukehren. Diese Aufforderung zur Pflicht stammt von den römischen Päpsten unserer Tage. Die Sicherstellung des Glaubens und seiner Vorzüge allen anderen gegenüber, das Wohl aller, der Fortschritt in der wahren

Wissenschaft finden ihre mächtigste Stütze in der richtigen Philosophie des englischen Lehrers und seiner echten Ausleger. So erklärt Papst Leo XIII.: Die Prinzipien des hl. Thomas bilden die Grundlagen, sind die Grundmauern aller Wissenschaft. So Papst Pius X. Nicht anders urteilt Papst Benedikt XV.

8. Eine dieser Grundlagen des großartigen Lehrgebäudes des Aquinaten und seiner Schüler wollen wir nun etwas genauer untersuchen, um festzustellen, welche Stütze sie der wahren Wissenschaft und dem Glauben bietet. Es ist die Lehre des hl. Thomas über die Tätigkeit der Geschöpfe.

III. Tätigkeit der Geschöpfe, im allgemeinen genommen

a) Der Name: Tätigkeit

9. Die Tätigkeit leitet ihren Namen in erster Linie von der Bewegung oder Veränderung her. Da wir nämlich alle unsere Erkenntnisse aus den sinnfälligen Dingen schöpfen, können wir über die göttlichen und geistig erkennbaren Dinge nur nach der Art und Weise der sinnfälligen reden. Nun erkennen wir aber den Ursprung eines Dinges aus einem anderen zu allererst aus der Bewegung oder Veränderung. Denn wird ein Ding durch eine Bewegung aus seinem Zustande, seiner früheren Verfassung gerückt, so muß dies offenbar durch irgendeine Ursache zustande gekommen sein. Daher besagt der Name oder das Wort „Tätigkeit“ in erster Bedeutung so viel als Ursprung einer Bewegung. Gleichwie die Bewegung in dem von einem andern Bewegten ein Leiden bedeutet, ebenso nennen wir den Anfang der Bewegung selbst, insofern dieselbe von dem einen beginnt und in dem Bewegten endet, eine Tätigkeit: Primo oportet cognoscere originem alicuius ab alio ex motu. Quia enim aliqua res ex sua dispositione removeatur per motum, manifestum fit, hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id, quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua

vel principio procedit in id, quod est a principio . . . de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus (Summa theol. I. P., q. 41, a. 1).

10. Der hl. Thomas spricht hier, wie wir hören, von der Art und Weise, wie wir auf Grund der Bewegung oder Veränderung zu der Erkenntnis der Tätigkeit eines Dinges gelangen, sie als Tätigkeit bezeichnen. Damit will er folglich durchaus nicht sagen, daß die Bewegung oder Veränderung ihrem innersten Wesen nach sachlich die Tätigkeit selber sei. Wäre das der Sinn, so gäbe es in Gott keinerlei Tätigkeit, weil jede Bewegung oder Veränderung in und von Gott ferngehalten werden muß. Die Bewegung oder Veränderung ist vielmehr nur die Begleiterscheinung in den Tätigkeiten der Geschöpfe, aber für uns zuerst erkennbar. Daher reden wir von einem lebendigen und einem toten Wasser, vom „toten" Punkt bei den Zügen der Eisenbahnen, von einer toten Gegend. Die Zeichen vom vorhandenen Leben usw. bedeuten alle irgendeine Bewegung oder Veränderung, durch die wir auf eine Tätigkeit schließen, ohne die letztere mit der Bewegung selber im Wesen zu verwechseln.

b) Das Wesen der Tätigkeit im allgemeinen

11. Die Tätigkeit ist also ihrem eigentlichen Wesen nach nicht identisch mit der Bewegung oder Veränderung, weil ja Gott selber im höchsten Grade tätig ist, ohne irgendeine Bewegung oder Veränderung zu erfahren. Darum bemerkt S. Thomas an der oben angeführten Stelle: Remoto igitur motu actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id, quod est a principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quam habitudo principii ad personam, quae est a principio. Das eigentliche Wesen der Tätigkeit muß somit in anderer Weise bestimmt werden. Der englische Lehrer bemerkt darüber anderswo:

12. Die Tätigkeit der Geschöpfe ist etwas, was aus dem Tätigen, verbunden mit einer Bewegung, herausfließt: actio, secundum quod est in praedicamento, dicit aliquid fluens ab agente et cum motu (I. Sentent. d. 8, q. 4, a. 3 ad 3). Nach dieser Erklärung des Aquinaten unterscheidet

sich zunächst die Tätigkeit sachlich vom tätigen Wesen der Geschöpfe, weshalb diese Bestimmung auf Gott keine Anwendung finden darf, indem in Gott Wesenheit und Tätigkeit sachlich ein und dasselbe ausmachen: sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione, quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia (a. a. O.). — Fassen wir die Tätigkeit im abstrakten Sinne auf, dann ist sie ein Ding, res quaedam, und wir benennen sie mit einem Hauptwort, z. B. Tätigkeit, Lauf, Leben usw. Wird sie dagegen im formellen Sinne genommen, dann ist sie etwas, was aus dem Wesen des Tätigen heraustritt und ihm als ihrem Substrat anhaftet: Potest autem actio significari... per se in abstracto, velut quaedam res, et sic significatur per nomen, ut cum dicitur actio, passio, ambulatio, cursus et similia. Alio modo per modum actionis, ut scilicet egrediens a substantia et inhaerens ei ut subiecto (Peri Hermenias. lib. I, lectio 5, nr. 5).

13. Mit zwei Wahrheiten von größter Bedeutung macht uns hier S. Thomas bekannt. Die eine lautet: Die Tätigkeit der Geschöpfe ist ein dem Wesen Zufallendes, ein Akzidens; die zweite: Wir machen auch in Gott unserer Denkweise gemäß einen Unterschied zwischen der Wesenheit und der Tätigkeit, obgleich beide sachlich, secundum rem, ein und dasselbe sind. Welches Akzidens bildet nun die Tätigkeit, da es deren zwei gibt: das accidens proprium, zugleich mit der Wesenheit gegeben und deshalb mit ihr als dem Prinzip ihres Daseins zugleich gesetzt; oder aber das Akzidens per accidens, das auch vom Wesen getrennt werden kann, daher bald vorhanden, bald nicht vorhanden sein kann? Nach dem englischen Lehrer gehört die Tätigkeit unter die sogenannten Kategorien, ist somit ein Akzidens per accidens. Die Tätigkeit Gottes bildet selbstverständlich ebensowenig eine Kategorie wie seine Wesenheit, weil alle unsere Erkenntnisse und Begriffe nur analoge sind (vgl. I. Sent. dist. 8, q 4, a. 2, ad 1).

14. Die zweite Wahrheit, die uns S. Thomas lehrt, führt zunächst zu der Untersuchung der notwendigen und zu unserem besseren Verständnis unerläßlichen:

c) Vorbedingungen der Tätigkeit in den Geschöpfen

α) Die Wesenheit der Dinge und deren Existenz

15. Die allererste Vorbedingung einer jeden Tätigkeit ist das Vorhandensein einer existenten Wesenheit, welche

eine Tätigkeit ausübt. Man hätte es nicht für möglich gehalten, wäre es nicht tatsächlich geschehen, daß ein sonst so reichbegabter und hochangesehener Gelehrter und Professor an einer Universität in der neuesten Zeit allen Ernstes die Behauptung aufstellen und verteidigen konnte, das allererste sei die „Tat". Mit dieser ganz und gar unbegreiflichen, in sich selber unmöglichen Ansicht gedachte der Apologet noch dazu die Existenz Gottes zu beweisen. Daß eine derartige Anschauung und Beweisführung allen Denkgesetzen, jeder Logik und Philosophie ein für allemal auf das Entschiedenste widerspricht, scheint der phantasievolle Gelehrte gar nicht bemerkt zu haben. Verfolgen wir diese Anschauung des Apologeten mit unserem logisch durchaus richtigen Denken, so kommen wir zu dem Schlusse, daß die „Tat" als das allererste entweder ganz und gar in der Luft hängt oder etwas für sich Bestehendes, etwas Selbständiges ist. Das eine erweist sich so unmöglich wie das andere. Hören wir von einer „Tat", so drängt sich uns, gestützt auf die Denkgesetze, doch sofort die Frage auf, wer oder was hat denn diese „Tat" vollbracht? Keinem Menschen wird es hoffentlich einfallen, zu antworten, die „Tat" hat sich ganz von selbst vollzogen, hat sich selber Wesen und Dasein verliehen. Dann kann sie offenbar nie und nimmer etwas Selbständiges sein. Ist sie es aber nicht, so folgt, daß sie ein Substrat haben muß, gleichviel ob dieses Substrat mit der Tat sachlich ein und dasselbe ausmacht oder sachlich vom Substrat unterschieden ist. Auf jeden Fall ist die „Tat" nicht das allererste.

16. Der hl. Thomas und seine Schule sagen, gestützt auf die Denkgesetze, strenge Logik und echte Philosophie, das allererste bei jeder Tätigkeit oder „Tat" ist die Wesenheit, und zwar das existente Wesen eines Dinges. Das existente Wesen ist die unerläßliche Voraussetzung einer jeden „Tat". Diese zwingende Folgerung ergibt sich schon aus dem Begriff und Wesen der Tat. Denn ist sie etwas, was aus dem Tätigen erst heraustritt, aliquid fluens ab agente, so muß offenbar das Agens die Voraussetzung, also früher, sein und die Grundlage, das Substrat, bilden. Dies hebt ja S. Thomas ausdrücklich mit den Worten hervor: et inhaerens ei ut subiecto. Darum ist es ganz und gar ausgeschlossen und ein heller Wider-

spruch, zu behaupten, die „Tat“ verleihe erst dem Tätigen Wesenheit und Existenz.

17. Erklärt man uns, diese Lehre des hl. Thomas sei ohne Zweifel richtig, solange es sich um die „Tat“ eines Geschöpfes handle, der vorhin erwähnte Apologet aber spreche ausdrücklich von Gott: in Gott bilde die Wesenheit, auch nach S. Thomas, sachlich ein und dasselbe, so ist damit der Sache nicht besser gedient. Wir unterscheiden mit vollem Recht in unserem Denken Gottes Wesen von seiner Wirksamkeit, richtiger gesagt, von seiner Tätigkeit oder Tat, obgleich beide sachlich identisch sind. Allein gerade bei dieser Unterscheidung müssen wir infolge richtigen Denkens die Wesenheit als das Frühere der Natur nach und als die Grundlage für die „Tat“ auffassen, nicht aber umgekehrt. Wir schöpfen doch alle unsere Erkenntnisse aus den sinnfälligen Dingen. In den Kreaturen finden wir nun nirgendwo und niemals, daß die „Tat“ des Geschöpfes die Wesenheit des Tätigen erst konstituiere und ihr die Existenz verleihe. Wäre dieses Verhältnis in Gott ein ganz und gar anderes, vollständig unähnliches, so gäbe es für uns keine analoge Kenntnis mehr von Gott und seinen Vollkommenheiten. Immerhin bliebe dann noch die Frage offen, auf welchem Wege unser Apologet zu seiner Ansicht über Gott gelangt ist.

18. Durchaus zutreffend erklärt einmal der englische Lehrer, die Worte: aus, ex oder von, de, müsse man im Gebrauche sorgfältig abwägen, denn sie bezeichneten nicht eine formelle Ursache, sondern vielmehr eine wirksame oder stoffliche. Diese zwei Ursachen seien aber verschieden von den Dingen, deren Ursachen sie bilden. Nichts mache seinen eigenen Stoff aus, noch sei irgend etwas sein eigenes aktives Prinzip, wohl aber, wie in den unstofflichen Dingen, seine eigene Form: Haec propositio ex vel de non designat habitudinem causae formalis, sed magis habitudinem causae efficientis vel materialis. Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his, quorum sunt causae. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus (Summ. theol. I. P., q. 39, a. 2, ad 5). — Damit ist der arge Widerspruch aufgedeckt, der in der Behauptung liegt, die „Tat“ verleihe, verursache Gottes Wesen und Dasein.

19. Aber vielleicht hat der Apologet gerade die formelle Ursache im Auge gehabt? Dann war aber seine Beweisführung für die Existenz Gottes eine vollständig verfehlte. Denn wir hören soeben von S. Thomas, daß alle geistigen Wesen, also auch die geschaffenen, „suae formae" sind, nicht Gott allein, und zwar ausschließlich. Indessen wäre auch in diesem Falle die Schlußfolgerung eine unrichtige. Nach unserem Denken und unserer analogen Erkenntnis von Gott ist und bleibt die Reihenfolge bestehen: Wesenheit, Dasein oder Existenz, endlich die „Tat". Daher ist die Wesenheit oder auch Existenz Gottes, durch die „Tat" erst konstituiert, abermals ein Ding der Unmöglichkeit: Die Wesenheit und Existenz Gottes sind bereits vorhanden, dann erfolgt erst die „Tat".

20. Ja schließen wir denn nicht gerade aus der „Tat", aus der Bewegung der Geschöpfe, auf einen ersten Beweger? Allerdings tun wir das: allein die Beweiskraft beruht nicht auf dem ersten Beweger, sondern auf dem ersten Unbewegten, Unveränderlichen. Damit ist aber von den inneren Verhältnissen Gottes noch nichts ausgesprochen. Wollten wir von der „Tat" Gottes den Kreaturen gegenüber ohne weiteres auf die „Tat" Gottes mit bezug auf seine Wesenheit und sein Dasein in seinem eigenen Innern schließen, so wäre es durchaus verfehlt. Das sind zwei ganz verschiedene Fragen und Angelegenheiten, wo sich aus der Lösung der einen durchaus nicht sofort die Lösung der anderen von selbst ergibt. S. Thomas und seine Schule sind jedenfalls damit nicht einverstanden und treten erst in zweiter Linie an die Untersuchung heran, wie Gott in sich selber beschaffen sei, wie sich die Wesenheit Gottes seiner „Tat" gegenüber verhalte. Die Gottesbeweise tun zunächst die Existenz dar.

21. Wir glauben jedoch, in der Annahme nicht irrezugehen, daß der Apologet mit seiner „Tat" tatsächlich die wirksame Ursache, die causa efficiens, im Auge hatte, denn er betont so auffallend, daß die „Tat" das allererste und Gott die Ursache seiner selbst sei: Deus est causa sui. Auf das Gefährliche dieser Ansicht hat schon der englische Lehrer an obiger Stelle aufmerksam gemacht mit dem Hinweise, daß die wirksame Ursache sich sachlich von dem Bewirkten unterscheide. Anderswo bemerkt S. Thomas, der Name Ursache scheint eine Verschieden-

heit der Substanz und eine Abhängigkeit des einen vom andern in sich zu schließen, denn in allen Gattungen von Ursachen herrscht ein Abstand zwischen der Ursache und dem Verursachten mit bezug auf die Vollkommenheit und Kraft: Hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero . . . in omnibus enim causae generibus invenitur distantia inter causam et id, cuius est causa, secundum aliquam perfectionem, aut virtutem (Summ. theol. I. P., q. 33, a. 1, ad 1). Wie genau und gewissenhaft immer und überall der englische Lehrer in seiner Darlegung vorgeht, zeigt sich besonders auch an dieser Stelle. Es handelt sich nämlich hier um die Frage, ob Gott Vater das Prinzip oder aber die Ursache genannt werden solle. S. Thomas antwortet darauf: Die Griechen machen diesbezüglich keinen Unterschied, gebrauchen bald das Wort Ursache, bald bedienen sie sich des Ausdruckes Prinzip. Wir Lateiner dagegen vermeiden das Wort Ursache und sagen vielmehr Prinzip. Nun folgt der oben angeführte Grund.

22. Wie aus diesen Worten klar hervorgeht, dürfen wir in Gott nur dann von einer Ursache sprechen, wenn die „Tat" Gottes die Geschöpfe betrifft. In diesem Sinne ist die Tat Gottes im ureigensten Sinne die wirksame Ursache der Kreaturen mit allem, was wir sind und wirken. Allein unser Apologet nimmt die Sache nicht in dieser Bedeutung, denn er redet davon, was Gott in sich ist. Wir vernehmen ja, daß Gott seine eigene Ursache sei, nicht die Ursache der Geschöpfe, die er gar nicht im Auge hat: Deus est causa sui, betont er. Wie grundfalsch eine derartige Anschauung ist, sagt uns S. Thomas in den eben angeführten Worten in der unzweideutigsten Weise. Der Begriff Ursache besagt eine Verschiedenheit der Substanz und eine Abhängigkeit von einem andern. Und dieses andere ist vollkommener, kraftvoller. Dürfen wir so etwas in Gott selber annehmen? Offenbar nein. Denn die Wesenheit Gottes ist in nichts verschieden von seiner Tat und die Tat ist nicht vollkommener als die Wesenheit. Überdies hätten wir in diesem Falle eine sachliche Zusammensetzung und, weil bei jeder Zusammensetzung der eine Teil sich wie das Aufnehmende, wie die potentia passiva, verhält, so wird dadurch der Begriff und das Wesen Gottes einfach zerstört. Das ist in der Wahr-

heit ein mehr als schlechter Gottesbeweis, der uns hier geboten wird.

23. Fassen wir endlich den Satz: Gott ist seine eigene Ursache, Deus est causa sui, nicht im Sinne einer Wirkursache, causa efficiens, sondern nur in der Bedeutung eines Prinzips auf, wie der englische Lehrer mit bezug auf die Vorgänge in der Trinität es tut, so kommen wir aus der Schwierigkeit ebensowenig heraus. Denn nach Thomas ist nicht die „Tat" das Prinzip der Wesenheit und Existenz eines Dinges, sondern die existente Wesenheit bildet das Prinzip der „Tat".

Im übrigen, um diese Angelegenheit ein für allemal zum Abschluß zu bringen, bemerken wir kurz, daß die Wesenheit Gottes für sich selber keinerlei Prinzip kennt, weder ein sachliches noch eines gemäß unserer Auffassung, wohl aber ist sie selber das Prinzip ihrer Tätigkeit: Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiae. Unde licet essentia divina non habeat aliquod principium, neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem (Quaest. disput. de potentia, q. 1, a. 1, ad 1).

24. Die Tätigkeit weist auf Grund ihres Begriffes und Wesens auf ein Prinzip hin, hat uns S. Thomas soeben erklärt. Damit kommen wir zu der Betrachtung dieses Prinzips und zugleich zu der zweiten Vorbedingung einer jeden Tätigkeit, nämlich zu der

β) Tatenkraft, potentia operativa, der Geschöpfe

25. Etwas früher, bei der Begriffsbestimmung des Wesens der Tätigkeit, hat uns der englische Lehrer gesagt, die Tätigkeit sei etwas, was aus dem Tätigen herausfließt und ihm als ein Zufallendes, als ein Akzidens, innewohne. Danach scheint es, als habe das Tätige die einzige Aufgabe, diesem Akzidens als Substrat zu dienen. Dem ist aber nicht so. Zunächst fällt uns hier auf, daß S. Thomas nicht von der Wesenheit, sondern vom Tätigen, vom Agens, spricht. Das deutet schon darauf hin, daß nicht die Wesenheit selber unmittelbar dieses Prinzip der Tätigkeit abgibt, sondern das ganze Wesen des Geschöpfes. Die Wesenheit selber bildet nur das Prinzip quo der Tätigkeit: In creaturis actus sunt suppositorum. Et essentia non

agit, sed est principium actus in supposito. Non enim humanitas generat, sed Sortes in virtute suae naturae. In creaturis autem essentia realiter differt a supposito. Et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter (I. Sent. dist. 5, q. 1, a. 1). — Egreditur ab essentia etiam alius actus, qui est etiam actus habentis essentiam sicut agentis, et essentiae sicut principii agendi. Et iste actus est secundus, et dicitur operatio. Et inter essentiam et talem operationem cadit virtus media, differens ab utroque, in creaturis etiam realiter, in Deo ratione tantum. Et talis actus est generare. Et ideo secundum modum intelligendi natura non est principium ipsius, nisi mediante potentia (I. Sent. dist. 7, q. 1, a. 1, ad 2).

26. Der englische Lehrer macht uns hier mit zwei Wahrheiten zugleich bekannt. Die eine ist, daß das Wesen des Geschöpfes nicht allein Träger, Substrat, sondern auch Prinzip, Ursache seiner Tätigkeit genannt werden muß. Die zweite Wahrheit aber lautet: die Wesenheit der Kreaturen bildet nicht das unmittelbare Prinzip, sondern ist nur die ursprüngliche Ursache, principium radicale, einer jeden Tätigkeit. Die unmittelbare Ursache bildet die Tatenkraft, die potentia operativa.

27. Die Wesenheit des Geschöpfes kann aus dem Grunde Prinzip oder Ursache einer Tätigkeit bilden, weil die innere Kraft der Wesenheit, von S. Thomas Form genannt, in den aus Stoff und Kraft zusammengesetzten Kreaturen dem Stoff, dem einen Wesensbestandteil, seine letzte Vollendung gibt und so eine ganze einheitliche Wesenheit verleiht; bei den stofflosen Geschöpfen aber für sich selber eine vollkommene Wesenheit ausmacht. Die Wesenheit als solche eines Dinges ist gerade auf Grund ihrer Vollkommenheit Prinzip oder Ursache der Tätigkeit ohne ein Mittelding, wie uns die Wesenheit Gottes belehrt. Die Wesenheit, das ganze Wesen der Kreatur ist dafür geschaffen, um tätig zu sein, gleichwie die Wesenheit Gottes uns ihre höchste Vollkommenheit in der Tätigkeit, z. B. in den Vorgängen der Trinität offenbart: Natura vel essentia comparatur ad duo: ad habentem essentiam, et ad id cuius natura est principium. Inter essentiam igitur et habentem essentiam non cadit aliqua potentia media quantum ad actum ipsius essentiae in habentem, qui est esse, sed ipsa essentia dat esse habenti. Et iste actus est quasi

actus primus (I. Sent. dist. 7, q. 1, a. 1, ad 2). — Distinguenda est duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum . . . Alia est perfectio secunda, quae est operatio rei, ut dicitur II. de anima (II. Sent. dist. 15, q. 3, a. 1). — Ultimum autem cuiuslibet rei in seipsa est ipsa rei operatio; propter quam res est. Forma enim est finis generationis, non ipsius generati. . . Unde res, quae habet formam substantialem, per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima (IV. Sent. dist. 8, q. 1, a. 1, qu. 1 ad 1).

28. Ein fernerer Beweis, daß die Wesenheit der Geschöpfe selber in Wahrheit die Ursache der eigenen Tätigkeit ist, liegt darin, daß deren unmittelbare Tatenkraft, die potentia operativa, von der alsbald die Rede sein wird, ein der Wesenheit Zufallendes, ein Akzidens, bildet, trotzdem aber eine andere Wesenheit hervorzubringen imstande ist. Das kann diese akzidentelle Kraft unmöglich aus eigener Machtvollkommenheit, sondern nur beeinflußt von der Wesenheit selber, leisten. Die Wesenheit gebraucht diese ihre Potenz als Werkzeug und eben dieses ist dann in der Kraft der Wesenheit tätig. Darum die ständige Bemerkung des englischen Lehrers, daß die potentia operativa nur in virtute formae substantialis wirke, und zwar als deren Instrument: Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis, necesse est, quod ex parte agentis id, quod immediate agit, sit forma accidentalis, correspondens dispositioni materiae. Sed oportet, ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activae et passivae, quae tamen agunt in virtute formarum substantialium. Et propter hoc eorum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales (Quaest. de anima a. 12).

29. Aus diesen Worten des hl. Thomas geht hervor, daß die Ausdrucksweise: das accidens agit in virtute substantiae, nichts anderes besagt, als die Kraft selber der

Wesenheit ist eigentlich tätig. Denn das Akzidens wirkt nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft der Substanz. Die Kraft gehört demjenigen an, was tätig ist. Tätig aber ist dasjenige, was ein Dasein, eine Existenz besitzt. Nun aber gehört das Sein dem ganzen Wesen des Dinges an, das durch die substantielle Form Bestand hat und durch die akzidentelle Form, als seine Kraft eine Tätigkeit ausübt.

30. Muß auch der Wahrheit gemäß, wie aus dem soeben Dargelegten erhellt, zugegeben werden, daß die Wesenheit der Geschöpfe ein wirkliches Prinzip, eine eigentliche Ursache der Tätigkeit ist, so bildet sie doch nicht die nächste, unmittelbare Ursache dieser Tätigkeit der Kreaturen. Zu dem Zwecke einer Tätigkeit bedarf eine jede Kreatur vorhandener Tatenkräfte, die Potenzen genannt werden. Diese Potenzen sind eingerichtet, sowohl um etwas aufzunehmen, potentiae passivae, wie auch, um etwas zu tun, potentiae activae. Und diese Potenzen unterscheiden sich in den Geschöpfen sachlich von der Wesenheit selber, indem sie in die Kategorie „Qualität" gehören.

31. Die Notwendigkeit dieser Potenzen neben der Wesenheit in den Kreaturen ergibt sich aus dem Wesen der Tätigkeit. Denn die eigentümliche und unmittelbare Wirkung, und das ist eine jede Tätigkeit des Geschöpfes, muß in einem entsprechenden Verhältnis zu ihrer Ursache stehen. Bildet demnach die Substanz selber die unmittelbare Ursache, so muß auch die Tätigkeit eine Substanz sein. Das trifft aber nur in Gott und in ihm allein zu. Bei sämtlichen Geschöpfen ist die Tätigkeit ein Akzidens; folglich muß auch das nächste Prinzip derselben ein Akzidens sein: Effectus proprius et immediatus oportet quod proportionetur suae causae. Unde oportet quod in omnibus illis, in quibus principium operationis proximum est de genere substantiae, quod operatio sua sit substantia. Et hoc solum in Deo est. Et ideo ipse solus est, qui non agit per potentiam mediam differentem a sua substantia. In omnibus autem aliis operatio est accidens. Et ideo oportet, quod proximum principium operationis sit accidens (I. Sent. dist. 3, q. 4, 2).

32. Hiemit bestätigt sich als der Wahrheit entsprechend der Grundsatz: Was und wie ein Ding ist, das und so wirkt es. Es muß das in der Wirklichkeit sein, das

tatsächlich in sich selber besitzen, was als Tat aus ihm heraustritt. Darum wirkt auch jedes Ding ein sich Ähnliches. Das Feuer z. B. erwärmt nicht, weil es in Wirklichkeit in sich Licht enthält, sondern insofern es tatsächlich warm ist. Daher können wir aus dem, was es wirkt, auf die Ursache schließen oder das Prinzip erkennen, wodurch es wirkt, beide nämlich müssen einander angepaßt sein. Nun sehen wir in der Wirklichkeit, daß die Wirkung nicht zu dem substantiellen Sein der Geschöpfe gehört, folglich kann auch das Prinzip, wodurch die Wirkung ausgeführt wird, nicht zu der Wesenheit selber des Geschöpfes gehören. Findet sich jedoch ein Wesen, das direkt und unmittelbar durch seine Tätigkeit eine Substanz hervorbringt, wie Gott bei der Erschaffung, so ist dieses Wesen unmittelbar durch seine Wesenheit selber tätig. Darum unterscheidet sich in diesem Wesen die aktive Potenz nicht von der Wesenheit: Unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet, quod agit. Ignis enim non calefacit, inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum. Et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo, quod agitur, consideretur principium quo agitur. Oportet enim utrumque esse conforme. . . . Cum ergo id, quod agit, non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est, quod principium quo agit sit aliquid de essentia rei. . . . Si vero est aliquod agens, quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias . . ., huiusmodi agens agit per suam essentiam. Et sic non erit in eo aliud potentia activa et eius essentia (Quaest. de anima, a. 12).

33. Aber wozu denn so viele Kraftquellen, könnte man fragen, und Anhäufung von Ursachen? Wäre es nicht ein Leichtes für Gott, die Kreaturen so auszustatten, daß sie einzig und allein durch die Wesenheit selber alle Tätigkeit entfalteten? Die Antwort des englischen Lehrers darauf lautet, daß etwas ganz Unmögliches selbst Gott nicht möglich machen könne. Dem Geschöpfe mangelt, eben weil es ein Geschöpf ist, die absolute Einfachheit. Selbst das vollkommenste, der Engel, weist eine Zusammensetzung auf, die ein jedes Geschöpf hat, haben muß. Diese Zusammensetzung besteht aus der Wesenheit und dem Sein oder Dasein, der Existenz. Daran kann auch Gott

selbst nichts ändern. In einem Artikel seiner theologischen Summe stellt sich S. Thomas die Frage, ob das Denken des Engels ein und dasselbe ausmache mit seiner Wesenheit. Die Antwort fällt verneinend aus mit der Begründung: Die Tätigkeit eines Dinges unterscheidet sich mehr von seiner Substanz als dessen Dasein. Nun aber bildet in keiner Kreatur die Existenz ein und dasselbe mit der Substanz, denn das ist Gott allein eigentümlich, wie früher nachgewiesen worden ist. Daraus folgt, daß weder die Tätigkeit des Engels noch irgendeines anderen Geschöpfes mit der Substanz identisch ist: Plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati esse est sua substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque angeli, neque alterius creaturae actio est eius substantia (Summ. theol. I. P., q. 54, a. 1 sed contra). — Der Beweis für den Unterschied zwischen der Wesenheit und der Existenz in den Geschöpfen findet sich im nämlichen Teile der Summe (q. 3, a. 4; q. 7, a. 1, ad 3, a. 2 und q. 44, a. 1).

34. Im zweiten Artikel der obengenannten Quaestio fragt S. Thomas, ob die Tätigkeit des Engels mit seinem Dasein, seiner Existenz identisch sei? Der Aquinate antwortet abermals mit nein, denn die Tätigkeit des Engels ist mit einer Bewegung verbunden, die Existenz aber hat mit der Bewegung nichts zu tun: intelligere angeli est motus eius; sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere eius. Im dritten Artikel, ob die potentia operativa des Engels ein und dasselbe sei wie seine Wesenheit, hören wir dieselbe Antwort: Das ist unmöglich. Ebenso stützen sich alle drei Antworten auf die nämliche Grundlage: Ein jedes Geschöpf ist zusammengesetzt, Gott allein hingegen reine Wirklichkeit, actus purus. Nun liegt es doch auf der Hand, daß Gott selber aus den Geschöpfen nicht einen actus purus, einen zweiten Gott machen kann (vgl. I. Sent. dist. 2, q. 1, a. 1, ad 2; II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 1).

35. Aber vielleicht ist diese Zusammensetzung der Kreaturen, die hier erwähnt wird, nur eine solche nach unserer Auffassung, gemäß unserem Denken? Das ist keineswegs der Fall, denn so oft es sich um eine derartige Zusammensetzung handelt, macht der englische Lehrer eigens aufmerksam durch Redewendungen, wie: differt ratione,

differt secundum nostrum modum concipiendi, secundum nostram intentionem usw. Hier steht davon kein Wort, wie jeder Leser sich überzeugen kann: Respondeo... quod impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid, quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Ergo in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. So im Artikel 1. — Im Artikel 2 bemerkt der englische Lehrer: actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae . . . esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle. — Artikel 3 beginnt: Nec in angelo, nec in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab eius esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supradictis patet (a. 1 und q. 44, a. 1). Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio, aut in ipso, aut in quocunque alio creato est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

36. Wer diese Sätze genau liest, dem muß es sofort klar sein, daß hier nicht von einem Unterschied, den nur wir in unserem Denken machen, secundum modum concipiendi, die Rede sein kann. Dies um so weniger als der Aquinate hier nicht nur so nebenbei diese Bemerkungen macht, sondern damit starke Beweise vorbringen will, also ex professo spricht. Gesetzt den Fall, der englische Lehrer meinte damit nicht einen sachlichen Unterschied in den Kreaturen zwischen Wesenheit, Existenz und Tatenkraft, so hängt seine ganze Beweisführung in der Luft. Einen nichtsachlichen Unterschied zwischen der Wesenheit

und dem Dasein machen wir ja auch in Gott. So fordert es unser Denken, weil es seine Kenntnisse über Gott den Geschöpfen entnehmen muß: sed est sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in eum devenire non potest, nisi ex effectuum similitudine, neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum, quod omnino imperfectione careat; ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit, ita tamen, quod quidquid istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia, esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens, substantia autem aliquid subsistens significat, sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae, non tamen ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret (Quaest. de potentia, q. 1, a. 1).

37. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ist hier betont, daß die Existenz, das Dasein, den Kreaturen inhäriere, was bei sachlicher Identität der Wesenheit mit der Existenz rein sinnlos wäre. Dies um so mehr als dabei hervorgehoben wird, die Wesenheit oder Substanz sei etwas Subsistentes, also Selbständiges, also das gerade Gegenteil der Inhärenz. Einen solchen Widerspruch zu lehren, ist gewiß nicht die Gepflogenheit eines hl. Thomas von Aquin, dieses scharfen und konsequenten Denkers. Es darf aber auch nicht außer acht gelassen werden, daß bei der sachlichen Einerleiheit der Wesenheit und des Daseins der Kreaturen der sachliche Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen nicht mehr zu verteidigen ist, was gerade der englische Lehrer in diesen drei Artikeln ex officio mit heller Begeisterung unternimmt. Darum ist es für S. Thomas eine ausgemachte Wahrheit: der eigentliche und innerste Grund, daß die Geschöpfe als nächste, unmittelbare Ursachen ihrer Tätigkeit einer von der Wesenheit sachlich unterschiedenen Tatenkraft, potentia operativa, bedürfen, ist und bleibt ihre Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Dasein, der Existenz.

38. Noch eine Vorbedingung der Tätigkeit in den Geschöpfen bleibt uns zu erörtern übrig. Es ist die durchaus notwendige Kraftfülle der potentia operativa activa.

γ) Die Kraftfülle des Tatenprinzips: complementum potentiae operativae

39. Wie wir vorhin vernommen haben, nennt S. Thomas das esse, die Existenz, die letzte oder Endvollkommenheit eines Dinges. Endgültig vollkommen aber ist die Tatenkraft der Geschöpfe offenbar dann, wenn aus ihr die Tätigkeit herausfließt oder heraustritt. In diesem Augenblick teilt die potentia operativa der Tätigkeit, als ihrer Wirkung, ihrem Effekt, etwas von ihrer Fülle mit, gemäß dem Grundsatz: omne agens agit sibi simile. Oder auch, wie der englische Lehrer bemerkt, ein jedes Ding sei dann tätig, wenn es sich selber in actu befindet. In diesem Zustande verleiht die potentia in actu der Tätigkeit die Form und das Dasein: Efficiens est ratio formae; quia enim agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit etiam modus formae, quae ex actione consequitur (Posterior. Analyt. lib. I., lect. 16, nr. 5). — Oportet aliquid in actum reduci per id quod est actu (De generat. et corruptione, lib. I, lect. 14, 2). — Oportet quod saltem ab aliquo actu existente, sive ab actione alicuius actu existentis aliquid generetur (a. a. O., I. lib., lect. 13, 4).

40. In actu, in der Wirklichkeit, befindet sich nun ein jedes Ding dann, wenn es die ihm entsprechende Vollkommenheit, die S. Thomas Form nennt, besitzt. Das gilt ohne Zweifel auch von der Tatenkraft, von der potentia operativa. Darum sagt der englische Lehrer einmal höchst bedeutungsvoll, daß ein Ding in dem Augenblick die Tätigkeit beginne, in welchem es die Form erhalte: in eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis, statim cum est generatus, movetur sursum. Et si motus eius esset instantaneus, in eodem instanti compleretur (Summ. theol. P. III, q. 113, a. 7, ad 4).

41. Unter dieser Form im Sinne des hl. Thomas darf nicht etwa die Form der Wesenheit der Geschöpfe verstanden werden, denn zunächst ist diese Form nur entferntes, keineswegs nächstes Prinzip der Tätigkeit, wie bereits früher nachgewiesen worden ist; sodann vervollkommnet diese Form eigentlich nur die Wesenheit des Dinges selber. Daher nennt sie der englische Lehrer ausdrücklich substantielle Form, durchaus unterschieden von der akzidentellen Form. Die substantielle Form selber bildet für die Kreatur die Vollkommenheit des inneren

Wesens. Die Wesenheit als solche bedarf keiner weiteren Vervollkommnung. Darüber belehrt uns der hl. Thomas unter anderem mit bezug auf den Menschen mit den Worten: Anima, inquantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, inquantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, inquantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei huiusmodi vivere, scilicet in intellectuali natura, inquantum est talis anima, scilicet intellectiva (Quaest. de spiritual. creat. q. unic., a. 11, ad 14; vgl. Summ. theol. I. P., q. 77, a. 1).

42. Aus dem Gesagten geht hervor, daß es sich hier um eine akzidentelle Form handelt, die eine von Natur aus ebenso akzidentelle Potenz, die potentia operativa, vervollkommnen muß, damit aus eben dieser eine Tätigkeit heraustrete. Damit verstehen wir ohne Mühe die so oft vorgetragene Lehre des hl. Thomas, ein Ding sei dann und insofern tätig, als es sich in der Verwirklichung, in actu befindet: Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet, quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est, quam communicare illud, per quod agens est actu, secundum quod est possibile (Quaest. de potentia, q. 2, a. 1). — Diese Wahrheit leuchtet um so mehr ein, als die Potenzen ihrem inneren Wesen nach nur Anlagen, Fähigkeiten, Kräfte sind, um etwas in sich aufzunehmen, passive Kräfte, Potenzen, oder etwas zu wirken, aktive Kräfte. In diesem Zustande entspricht ihnen aber nur das „Können", nicht die wirkliche Ausführung, nur das posse, nicht das esse. Daraus ergibt sich für die operativen Potenzen die Notwendigkeit einer weiteren Vervollkommnung, damit aus ihnen die Tätigkeit hervorgehe.

43. Nun drängt sich uns die Frage auf, ob nicht Gott den Kreaturen bei der Erschaffung selber diese Vollkommenheit der Tatenkräfte, der operativen Potenzen mitgegeben habe? Die Antwort darauf ist unschwer zu geben, wenn wir uns an den Grundsatz des englischen Lehrers (oben in Nr. 40) halten, der lautet: Ein jedes Ding beginnt seine Tätigkeit in dem Augenblick, in welchem es die Vollkommenheit seiner aktiven Potenzen empfangen hat. Es erübrigt also, zu untersuchen und festzustellen, inwieweit die Geschöpfe ohne Unterlaß, seit ihrem Eintritt in das Dasein durch die Schöpfung, tätig sind. Die Naturdinge

können wir beiseite lassen, das Endergebnis ist ja dasselbe wie bei den übrigen Geschöpfen. Uns interessieren vielmehr die geistigen Wesen, vor allem der Mensch. In dieser Beziehung erklärt nun der hl. Thomas, daß wir aus Erfahrung wissen, die menschliche Seele entwickle nicht immer Taten des Lebens. Darum laute auch die Begriffsbestimmung über die Seele, sie sei die Verwirklichung, der Akt des Leibes, der auf Grund seiner Anlage, potentia, Leben besitze, diese Potenz verdränge oder entferne aber nicht die Seele. Dieser Lehrsatz des hl. Thomas ist zu wichtig, als daß wir ihn hier nicht wörtlich anführen sollten, auch deshalb, weil er die oben dargelegte Wahrheit bestätigt: es handle sich hier mit bezug auf die erwähnte Vervollkommnung wirklich um die Potenz, die Kraft, nicht um die Wesenheit der Geschöpfe. Für die potentia operativa ist diese Vervollkommnung notwendig: anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam, actu est vivens. Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. — Invenitur autem habens animam, non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam (Summ. theol. I. p., q. 77, a. 1).

44. Die Worte des englischen Lehrers: sicut semper habens animam, actu est vivens, beziehen sich offenbar auf die vegetativen Lebensäußerungen im Menschen und in dieser Beziehung gehört auch der Mensch unter die Naturdinge. Es unterliegt gewiß nicht dem geringsten Zweifel, daß der Mensch im Augenblick seiner Empfängnis eine Lebenstätigkeit entfaltet und bis zu seinem Tode ununterbrochen fortsetzt. Die Vollkommenheit dieser Tatenkraft besitzt er ohne Frage zugleich mit seiner Wesenheit und potentia operativa, aber auch von der nämlichen Ursache herstammend wie bei den Naturdingen.

Was nun aber die Lebenstätigkeit des Menschen als Menschen betrifft, die sinnfälligen und geistigen Tätigkeiten angeht, steht die ausgesprochene Wahrheit des Aquinaten: invenitur autem habens animam, non semper esse in actu operum vitae ein für allemal fest. In dieser Beziehung ist der Mensch bald in Tätigkeit, bald aber nicht; folglich mangelt ihm dann jene Vollkommenheit der Tatenkraft, die erforderlich ist, damit die Tätigkeit selber herausfließe, weil eben die Tatenkraft nur durch diese Vollkommenheit in actu gesetzt wird. Dadurch hat die Potenz neben dem posse auch das esse.

45. Nach der Trennung der menschlichen Seele vom Leibe setzt diese, weil sie ein selbständiges Wesen bildet, ohne Frage irgendeine Lebenstätigkeit fort, so gut wie die Engel. In diesem Sinne haben die Worte des hl. Thomas volle Geltung: sicut semper habens animam, actu est vivens. Insofern also ist ihre Tatenkraft ganz sicher: semper in actu. Das hat die Seele aber nicht aus sich selber, sondern von einer höheren Ursache. Und überdies befindet sie sich auch in diesem Zustande in bezug auf viele andere Äußerungen der Tätigkeitskraft in der Potenz und besitzt nur das posse, nicht das esse, wenn wir vom höheren Einfluß absehen.

46. Daraus ergibt sich die Wahrheit, daß die Schöpfung als solche folgende Gegenstände umfaßt: die Wesenheit, Subsistenz und das Dasein dieser beiden. Dazu kommen die Potenzen, nämlich die Anlagen oder Fähigkeiten mit der Bestimmung, entweder etwas aufzunehmen, passive Potenzen, oder etwas hervorzubringen, zu wirken, aktive Potenzen. Alle diese Dinge sind untrennbar und unverlierbar mit dem Geschöpfe, so lange es eben besteht, zu einem Ganzen verbunden und schließen sozusagen die Vollkommenheit des Geschöpfes als solches endgültig ab. Weil jedoch die Dinge nicht erschaffen wurden, um einfach zu existieren, sondern für einen viel vornehmeren Zweck, für ein weit höheres Ziel, verleiht ihnen Gott auch die Wirksamkeit, führt er ihre dazu veranlagten Potenzen, potentias operativas, in den Akt über, so daß die Tätigkeit als ihre Wirkung heraustritt. Ohne Tätigkeit aber würden sie ihr Ziel niemals erreichen. Daher glauben wir, daß der Einfluß Gottes auf die Tätigkeit der Geschöpfe nicht so sehr eine Tat der Schöpfung als vielmehr eine solche der

Vorsehung, der Providenz, ist. Über die Providenz äußert sich der hl. Thomas, indem er an dem Beispiel eines Baumeisters die Sache anschaulich macht: Ista tria, dispositio, scientia et providentia se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis eius scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praeconcipiendo artificiatum suum, considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei, quam facere intendit ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto. Et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea, quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea, quae possunt impedire finem. Unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et huiusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis, et non ratione alicuius operationis. Unde est et finis et eorum, quae sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda vocatur nomine dispositionis, quia dispositio ordinem quemdam significat. Unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum, quae promovent in finem, dicitur providentia. Providus enim dicitur, qui bene coniectat de conferentibus in finem, et de his, quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius et eorum, quae facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis, quem ponit in rebus, scilicet rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum. . . . Providentia autem dicitur, secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea, quae ordinem conservant, et propellit omnium in ordinationem (I. Sent. dist. 39, q. 2, a. 1).

47. Darum lesen wir so oft im hl. Thomas die Bemerkung, ein jedes Ding sei um seines Zieles willen tätig: unumquoque agit propter finem (Analyt. Posterior., lib. II, lect. 16, nr. 5; lib. II, lect. 7, nr. 2; lect. 8, nr. 3). Das gilt ebenso von den Naturdingen wie von geistigen Wesen: Omne agens agit propter finem, sive agat a natura, sive agat ab intellectu (Physicor., lib. II, lect. 8, nr. 5 und oft). — Ebenso kurz als trefflich behandelt der englische Lehrer

diese Wahrheit in der Summ. theol. I, II, q. 1, a. 2 und an den dort angeführten Stellen, die nachzulesen sind.

48. Es ist demnach die Tätigkeit Gottes, die wir Providenz nennen, die den Geschöpfen dazu verhilft, daß sie ihr Ziel erreichen, und zwar durch ihre eigene Tätigkeit. Diese Tätigkeit aber tritt erst dann aus der Tatenkraft, aus der potentia operativa als Wirkung heraus, wenn eben diese Potenz von Gott in die Wirklichkeit gesetzt ist und damit nicht bloße Anlage, Fähigkeit für eine Tätigheit bleibt, sondern auf Grund dieser von Gott ihr jedesmal mitgeteilten Vollkommenheit wahre Ursache, causa efficiens, ihrer eigenen Tätigkeit wird.

49. Danach kostet es geringe Mühe, uns einen bestimmten und klaren Begriff zu verschaffen von der:

IV. Tätigkeit der Geschöpfe in philosophischer Bedeutung

Die Tätigkeit der Geschöpfe ist ein von der durch Gott der Tatenkraft, potentiae operativae, bleibend oder auch nur vorübergehend mitgeteilten Vollkommenheit, forma, gewirktes zufallendes Akzidens, welches dem Wesen anhaftet

a) Die Tätigkeit der Geschöpfe ein Akzidens

50. Diese Tätigkeit bildet ein Akzidens, weil in Gott allein die Tätigkeit sachlich ein und dasselbe mit seinem Wesen ausmacht: In Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione (I. Sent. dist. 7, q. 1, a. 1, ad 1). — Operatio Dei est sua essentia. Unde sicut essentia est una, ita operatio est una in re, sed plurificatur per diversas rationes; sicut est etiam ex parte essentiae, quae licet sit una, considerantur tamen in ea plures rationes attributorum (I. Sent. dist. 2, q. 1, a. 2, ad 2).

51. Was nun in Gott sachlich ein und dasselbe ist, das muß sich in der Kreatur ebenso sachlich unterscheiden, nicht allein nur gemäß unserer Auffassung, denn andernfalls wäre der sachliche Unterschied zwischen Gott und der Kreatur sehr schwer zu verteidigen. Das um so mehr, als wir einen Unterschied in unserem Denken zwischen Gottes Wesenheit und Tätigkeit ebenfalls machen: Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia

sua, sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia. Nihilominus tamen essentia significatur ut principium essendi, et eadem ratione potest significari potentia ut principium operandi, et praeter hoc ut principium operati (I. Sent. dist., q. 42, a. 1, ad 4). — Deus non agit per operationem mediam, sed sua operatio est sua essentia (I. Sent. dist. 35, q. 1, a. 5, ad 3).

52. Ist denn damit vom englischen Lehrer auch schon bewiesen, daß die Tätigkeit der Kreaturen ein Akzidens sein müsse? Könnte man nicht ruhig zugeben, es sei ja ganz richtig, daß die Tätigkeit der Kreaturen sachlich durchaus unterschieden sei von der Wesenheit des Geschöpfes zum Unterschied von der Tätigkeit Gottes? Allein daraus folge noch keineswegs, daß die Geschöpfe außerstande seien, ihre Tätigkeiten als Wesenheiten, nicht als Akzidenzen hervorzubringen. Darauf ist zu sagen, daß die Kreaturen überhaupt niemals eine Wesenheit zu bewirken vermögen. Eine Wesenheit hervorbringen, heißt dieselbe erschaffen, also schöpferisch tätig sein. Erschaffen bedeutet nämlich, etwas seiner ganzen Substanz nach in das Dasein setzen: hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 2).

53. Um schöpferisch etwas verursachen zu können, ist erforderlich, daß das Tätige seiner Gänze nach Wirklichkeit sei, weil ein jedes Ding tätig ist, entsprechend dem Maße seiner Wirklichkeit. Besitzt es nur teilweise Wirklichkeit, teilweise Möglichkeit, Anlage oder Fähigkeit, so kann es auch nur einen Teil bewirken, z. B. die Kraft oder Form aus dem Stoff. Die reine Wirklichkeit ohne irgendeine Potenz fehlt aber sämtlichen Kreaturen, sie haben nur einen Anteil an der Wirklichkeit. Darum können sie auch keine ganze Wesenheit hervorbringen: Omne agens agit secundum id, quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam (a. a. O. arg. praeterea). Somit trägt gerade der Mangel der sachlichen Identität in den Wesen der Geschöpfe die eigentliche Schuld, daß die Kreaturen nie und nimmer eine Wesenheit bewirken können. In Gott hingegen ist gerade diese reale Identität der Grund, daß er es kann: hoc

modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est. Unde id solum se toto agit, quod totum actu est. Quod non est, nisi actus infiniti, qui est actus primus. Unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est (Quaest. disput. de potentia, q. 3, a. 4).

54. Die sachliche Einerleiheit in den Kreaturen, auch in den vollkommensten, ist deshalb nicht vorhanden, weil sie alle ohne Ausnahme wenigstens aus der Wesenheit und dem Dasein sich zusammensetzen, die Wesenheit sich daher wie die aufnehmende Potenz und das Dasein wie der Akt verhält. Infolgedessen ist ihre Wesenheit nicht das Dasein, sondern sie besitzen nur das Dasein, sie haben nur Anteil an dem Dasein. Gottes Wesenheit hingegen ist das Dasein selber: sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem. In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem. In omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis (Analyt. Posterior., lib. II, lect. 6, nr. 3). Das Dasein, die Existenz, bildet nicht eine Substanz oder Wesenheit in allen jenen Dingen, die in die Gattung gehören, andernfalls müßte das Daseiende die Gattung bilden. Die Gattung wird ja von einem Ding wesentlich ausgesagt. Allein das Daseiende ist nicht eine Gattung, wie im dritten Buch der Metaphysik nachgewiesen wird. Darum steht auch Gott, der sein eigenes Dasein ausmacht, nicht unter einer Gattung. Dazu kommt im Falle, daß das Dasein ein und dasselbe wäre mit der Substanz, daß jeder, der die Wesenheit des Dinges darlegte, zugleich auch bewiese, diese Wesenheit existiere, was durchaus unrichtig ist: hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere exsistentis. Alioquin oporteret quod hoc, quod dico ens, esset genus, quia genus est quod praedicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus, ut probatum est in III. Metaph. Et propter hoc etiam Deus, qui est suum esse, non est in genere. Si autem quia est, esset substantia alicuius rei, simul cum aliquis ostenderet quia est, ostenderet quid est (a. a. O., nr. 4).

55. Dieser Zusammensetzung aus der Wesenheit und dem Dasein in den Kreaturen, die nur als Zusammensetzung

aus Potenz und Akt gedacht werden kann, steht auch hindernd im Wege, daß die Wesenheit selber die unmittelbare Ursache der Tätigkeit abgäbe: omne agens, quod agit per essentiam suam, est agens primum, ut dicit Avicenna. Cuius ratio est, quia omne secundum agens agit, inquantum participat aliquid. Et ita agit per aliquid additum essentiae. Sed anima non est primum agens. Ergo non est agens per suam essentiam, sed per suam potentiam (I. Sent. dist. 3, q. 4, a. 2).

b) Die Geschöpfe wahre Ursachen ihrer Tätigkeit

56. Einen Beweis dafür zu erbringen, daß die Geschöpfe selber wirkliche Ursachen, causae efficientes, sind, erscheint in der Tat mehr als überflüssig. Nichtsdestoweniger hat es Menschen gegeben, die behaupteten, den Kreaturen fehlten die eigenen Tätigkeiten. Der hl. Thomas spricht von Autoren, die lehrten, außer Gott bewirke überhaupt kein Ding etwas. Zwar ist dabei direkt die Rede von einer äußeren Wirkung, operatum, nicht von der operatio, allein die Ausdrucksweise dieser Gelehrten läßt den logisch richtigen Schluß zu, daß die Geschöpfe auch nicht die wirkliche Ursache der eigenen Tätigkeit sind. So bemerkt S. Thomas in dieser Frage folgendes: Eine Ansicht geht dahin, daß Gott selber unmittelbar alles wirke, so daß kein Ding die Ursache eines anderen sei, z. B. nicht das Feuer erwärme, sondern Gott, nicht die Hand bewege sich selber, sondern Gott verursache diese Bewegung usw. Der englische Lehrer nun nennt diese Anschauung töricht, weil sie die Ordnung des Universums aufhebe und die eigene Tätigkeit der Dinge, das Urteil über unsere Dinge unmöglich mache. Quarum una est (sententiarum), quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicuius rei, adeo quod dicunt, quod ignis non calefacit, sed Deus, nec manus movetur, sed Deus causat eius motum et sic de aliis. Sed haec positio stulta est, quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit iudicium sensus (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4).

Um aber doch die eigene Tätigkeit der Dinge zu retten, fährt S. Thomas fort, ist es einigen Philosophen eingefallen, die Behauptung aufzustellen, Gott erschaffe nicht alles unmittelbar, sondern nur eine erste oder oberste Kreatur und diese bilde dann die Ursache aller anderen Ursachen.

Secunda positio est quorundam Philosophorum, qui, ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate omnia creare negant, sed dicunt, quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius et sic deinceps (a. a. O.).

57. Wie unvernünftig derartige Anschauungen sind, läßt sich unschwer dartun. Zunächst wäre es ganz und gar unverständlich, warum Gott die Geschöpfe mit so vielerlei Anlagen, Fähigkeiten oder Tatenkräften ausgestattet hat. Eine einzige von allen diesen verschiedenen Kräften müßte ja für Gott mehr als ausreichend sein, um durch ihn, als die einzige Ursache, alles Mögliche zu bewirken. Allein wir ersehen doch, daß nicht jedes Gewirkte von dem Nächstbelieben herstammt, also auch nicht von jeder beliebigen Tätigkeit der Geschöpfe. Folgerichtig müssen die Kreaturen selber als wirkliche Ursachen daran beteiligt sein: si Deus immediate causaret omnia, una res non dependeret ab alia sicut causatum a causa. Et sic res non magis fieret ab uno quam ab alio. Sed videmus ad sensum, quod non fit quodlibet ex quolibet, sed ex semine hominis semper generatur homo. Ergo semen Patris est causa effectiva filii (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4). — Überhaupt ist gar nicht einzusehen, wofür Gott die Geschöpfe mit Fähigkeiten, Potenzen, für eine Tätigkeit bestimmt, potentiis operativis ausgestattet hat, wenn sie ja doch niemals eine selbständige Tätigkeit entfalten, wirkliche Ursachen sind. Zu der Vervollkommnung der Wesenheit als solcher gehören sie ja doch nicht, sondern ihr Zweck im eigentlichen Sinne ist und bleibt die Tätigkeit. Insofern vervollkommnen sie allerdings in ihrer Weise auch die Wesenheit der Kreaturen als Akzidenzen: hae autem potentiae fluunt ab essentia ipsius animae, quaedam ut perfectiones partium corporis, quarum operatio efficitur mediante corpore, ut sensus, imaginatio et huiusmodi; et quaedam ut existentes in ipsa anima, quarum operatio non indiget corpore, ut intellectus voluntas et huiusmodi (I. Sent. dist. 3, q. 4, a. 2). Das nämliche gilt aber auch von den Naturdingen. Was aber für uns Menschen das schlimmste ist, unsere Sinne befänden sich in einer fortwährenden Täuschung, unsere Urteile über die Vorgänge in der Welt und in uns selber wären jedesmal falsch. Darum nennt der englische Lehrer mit Recht diese Ansicht eine positio stulta. Nein, die Ge-

schöpfe sind im wahrsten Sinne wirkliche Ursachen ihrer eigenen Tätigkeiten. Darum sind ihre Fähigkeiten, Potenzen, keineswegs zwecklos, denn zwecklos ist das, was niemals sein Ziel erreicht, in unserem Falle seine Bestimmung als wirkliche Ursache nicht erfüllen kann: frustra est, quod est ad aliquem finem, quem non potest attingere (Quaest. disput. de potentia, q. 1, a. 2, ad 1).

c) Die von Gott den Geschöpfen als Ursachen mitgeteilte Vollkommenheit

58. Ein in den verschiedenen Werken des hl. Thomas immer und immer wiederkehrender Grundsatz lautet: Ein jedes Ding ist dann und insofern tätig, als es sich in der Wirklichkeit befindet, nicht aber, insoweit es nur die Fähigkeit dazu besitzt; unumquodque agit inquantum est in actu, non secundum quod est in potentia. Diese Ansicht, wie gesagt, äußert der englische Lehrer nicht nur einmal, sondern oft und oft. Unter anderem bemerkt er auch gelegentlich: Alles, was entsteht, muß herstammen von einem Tätigen in der Wirklichkeit, das entweder derselben Gattung oder derselben Form und Art angehört; oder es muß wenigstens herkommen von einem wirklich Existenten, der Tätigkeit eines in der Wirklichkeit Existenten, obgleich dieses Tätige weder der Gattung noch der Art noch dem Gewordenen ähnlich ist: oportet etiam quod id, quod generatur, generetur ab aliquo agente actu aut homogeneos, id est quod sit saltem unius generis, aut homoideos, id est quod sit unius formae vel speciei; . . . aut oportet saltem ab aliquo actu existente, sive ab actione alicuius actu existentis aliquid generetur, etiam si generans simile non sit generato in genere seu specie (De generat. et corrupt., lib. I, lect. 13, nr. 4).

59. Es ist vollkommen richtig, daß S. Thomas hier zunächst die Ähnlichkeit des Hervorgebrachten mit der bewirkenden Ursache im Auge hat, gemäß dem Grundsatz, daß jedes Gewirkte seiner Ursache in irgendeiner Weise ähnlich sein müsse: omne agens agit sibi simile aliquo modo; allein ebenso gewiß ist es, daß er ausdrücklich von einem Seienden in der Wirklichkeit, von einem ente in actu spricht. Was haben wir also unter dieser Ausdrucksweise zu verstehen? Etwa, daß ein Ding überhaupt existieren müsse, um tätig zu sein? Das ist eine so bekannte

Wahrheit, daß sie der englische Lehrer nicht so oft zu predigen braucht. Daß ein Nichtexistentes keine Tätigkeit ausübt, wissen wir bereits von frühester Jugend auf. Das kann also der Sinn nicht sein, wenn gesagt wird, ein jedes Ding sei tätig, insofern es in actu sich befinde. Eine andere Auffassung dieser Worte wäre an sich noch leichter möglich, nämlich die, daß die Tätigkeit selber das Wesen und die wirkende Kraft, die potentia operativa, in die Wirklichkeit versetze, ihnen das esse in actu verleihe. Und richtig lesen wir einmal bei dem englischen Lehrer folgende Stelle: „Die Tätigkeit ist eigentlich die Verwirklichung der Kraft, gleichwie die Existenz die Verwirklichung der Substanz oder Wesenheit ausmacht“: actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae, vel essentiae (Summ. theol. I. P., q. 54, a. 1).

60. Zu diesem Ausspruch des englischen Lehrers muß bemerkt werden, daß S. Thomas damit vor allem den sachlichen Unterschied zwischen der Tatenkraft, potentia, und der Tätigkeit selber in den Geschöpfen dartun wollte. Und darüber kann ein Zweifel nicht bestehen. Daß nun aber Vergleiche nicht in allem und jedem stimmen, weiß doch alle Welt. Durch das Dasein oder die Existenz wird zwar das Wesen der Geschöpfe unmittelbar verwirklicht, allein das Dasein bildet nicht die Wirkursache, causa efficiens, für die Verwirklichung des Wesens der Kreaturen. Das bedeutet einen großen Unterschied, denn vor allem andern:

61. ist die Tatenkraft, potentia operativa, der Geschöpfe im eigentlichsten Sinne Ursache, causa efficiens, der Tätigkeit und diese letztere eine Wirkung, ein Effekt der Ursache. Nun muß es aber als ein Ding der reinen Unmöglichkeit bezeichnet werden, daß die Wirkung erst der Ursache die Wirklichkeit verleihe, die Ursache in actu versetze. In diesem Falle wäre die Wirkung früher, sei es der Zeit oder wenigstens der Natur nach, als ihre eigene Ursache. Überdies hätte die Wirkung eine Vollkommenheit in sich, die sie der Ursache mitteilt, während sie doch, nach logischem Denken, alle ihre Vollkommenheit aus der Ursache schöpft. Nie und nimmer kann die Wirkung vollkommener sein als die Ursache, ausgenommen bei Werkzeugsursachen, causa instrumentalis: Non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente, sed secundum quid, scilicet in-

quantum est agens (Quaest. de veritate, q. 26, a. 8, ad 1). — Semper movens et agens est melius moto et passo (De coelo et mundo lib. I, lect. 21, nr. 12). — Agens est nobilius facto (a. a. O., lib. II, lect. 18, nr. 14). — Demnach kann man zwar das Tätige nach der Tätigkeit benennen, allein niemals vermag diese Tätigkeit das Tätige als solches erst zu konstituieren, es zu einem agens in actu zu machen: Sic igitur secundum quod aliquid denominatur a causa agente, est praedicamentum passionis, nam pati nihil est aliud, quam suscipere aliquid ab agente. Secundum autem quod econverso denominatur causa agens ab effectu, est praedicamentum actionis, nam actio est actus ab agente in aliud, ut supra dictum est (Physicor. lib. III, lect. 5, nr. 15).

62. Es bleibt somit zur Erklärung der vom englischen Lehrer so häufig vorgetragenen Anschauung über das Tätige in der Wirklichkeit, das agens in actu, nur die eine Auffassung übrig, daß S. Thomas die Versetzung des Geschöpfes in den Zustand der Wirklichkeit, in ordine operativo, einzig und allein der höheren Macht, nämlich Gott, zuschreibt. Die Wesenheit als entfernte und die Tatkraft als unmittelbare Ursache der Tätigkeit sind von Natur aus auf Grund der Erschaffung noch nicht in ordine operativo, ohne weiteres in actu, in der Wirklichkeit. Durch die Schöpfung haben sie nur die Fähigkeit, potentia, zu einer Tätigkeit erhalten: Natura in operibus sex dierum taliter instituta est, ut naturae principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem. Et ideo oportuit eis tunc esse conferri et virtutes activas et passivas, quas Augustinus vocat rationes seminales, quibus ex eis effectus consequentes producerentur (II. Sent. dist. 13, q. 1, a. 1). — Anderswo äußert sich S. Thomas über beide Vollkommenheiten mit bezug auf das Dasein und die Tätigkeit der Geschöpfe in treffender Weise: distinguenda est duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum. Et haec perfectio mundi completa est sexta die, quia nulla pars mundi postmodum addita est, quae in primis sex diebus non praeceserit aliquo modo. Alia est perfectio secunda, quae est operatio rei, ut dicitur in II. de anima; et talis perfectio mundi fuit in septima die, quia ex tunc cessante operatione, qua Deus naturam

instituit, incepit operatio propagationis in toto universo, secundum quod ex naturis iam conditis res aliae producuntur. Quam operationem in rebus omnibus Deus usque nunc facit (II. Sent. dist. 15, q. 3, a. 1).

63. Der englische Lehrer spricht hier von der zweifachen Tätigkeit Gottes am Anfange der Schöpfung. Hat diese Tätigkeit, namentlich die zweite, aufgehört? Das ist nicht der Fall, denn, wie S. Thomas am Schlusse bemerkt, sie dauert bis zum Ende der Welt fort. Unter der Vollendung aller Werke ist nur eine gewisse den Geschöpfen mitgeteilte Vollkommenheit, die Tätigkeit selber, zu verstehen, wodurch die Natur ihre Fortpflanzung findet. Diese Tätigkeit ist zugleich herzuleiten von Gott und der Kraft des Geschöpfes. Insofern also kann man sagen, daß Gott sein Werk vollendet habe, als die Natur, von der Kraft Gottes bewegt, in eine Tätigkeit übergeht: consummatio operum intelligitur secundum aliquid perfectionis ipsis rebus collatum, quod est ipsa operatio, per quam natura propagatur. Haec autem operatio est a Deo, et a virtute creaturae. Et ideo Deus dicitur consummasse opus, cuius virtute creatura mota in operationem exit (a. a. O., ad 2).

64. Die Kreatur, von der Kraft Gottes bewegt, geht zu einer Tätigkeit über. Hier haben wir schon drei sehr wichtige Grundsätze des Aquinaten: die Kreatur, die von der Kraft Gottes bewegt wird und auf Grund dieser Bewegung eine Tätigkeit entfaltet. Ausführlicher noch als hier behandelt der englische Lehrer diesen Einfluß Gottes an einer anderen Stelle. Nachdem er nachgewiesen, daß die Kreaturen selber, nicht Gott allein, wahre Ursachen sind und was die Geschöpfe nicht und was sie verursachen können — sie können z. B. nicht erschaffen, keinen Engel oder eine menschliche Seele hervorbringen, auch nicht den ersten Menschen, das erste Tier usw., wohl aber alles andere, was der Bewegung oder Wesensveränderung unterliegt —, fährt S. Thomas fort: aber aller dieser Dinge ist auch Gott die Ursache, indem er weit innerlicher in ihnen tätig ist als die anderen Ursachen, denn Gott verleiht allen Dingen das Dasein. Die anderen Ursachen hingegen beschränken sozusagen das Dasein. Niemals kann das ganze Dasein irgendeines Dinges von einem Geschöpfe verursacht sein, weil das Stoffliche von Gott allein her-

stammt. Nun ist aber das Dasein eines Dinges weit innerlicher als das, wodurch das Dasein eingeengt wird. Infolgedessen durchdringt die Tätigkeit des Schöpfers mehr das Innerste des Dinges als die Tätigkeit der anderen Ursachen. Wenn man also sagt, das Geschöpf bilde die Ursache eines anderen, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß Gott in den Geschöpfen unmittelbar tätig sei. Seine Kraft ist eigentlich das Mittel, wodurch die Kraft jeder zweiten Ursache mit ihrer Wirkung in Verbindung tritt. Denn keine geschaffene Kraft erreicht ihre Wirkung, außer in der Kraft des Schöpfers, von der sich alle Kraft, ihre Erhaltung und Hinordnung zu der Wirkung herleitet. Daher hat jede Wirksamkeit der zweiten Ursachen ihren Stützpunkt in der Wirksamkeit der ersten Ursache: Aliorum vero, quae per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem . . . vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum . . . Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans, quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus; causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit. Esse autem est magis intimum cuilibet rei, quam ea, per quae esse determinatur . . . Unde operatio creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum. Et ideo hoc, quod creatum est causa alii creaturae, non excludit, quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu. Non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem creatoris, a quo est omnis virtus et virtutis conservatio et ordo ad effectum, quia... causalitas causae secundae firmatur per causalitatem causae primae (II. Sent. dist. 1, q. 1, a. 4).

65. Inwiefern stellt die Kraft Gottes das Mittel dar, um die zweite Ursache, das Geschöpf, mit seiner Kraft, mit der Wirkung oder Tätigkeit zu vereinen? Dieses Mittel ist eine Kraft oder Vollkommenheit, forma, die von der Tatenkraft, potentia operativa, aufgenommen wird. Durch eben diese forma wird die genannte Potenz in actu versetzt, erhält sie die Wirklichkeit und jetzt tritt die

Tätigkeit als Wirkung aus ihr heraus. Diese von Gott der Potenz des Geschöpfes mitgeteilte Vollkommenheit oder Form bildet das principium quo, die causa qua, aller Tätigkeit, wie überhaupt die Form überall das principium quo ist. S. Thomas hat doch vorhin (vgl. nr. 63) davon gesprochen, daß die Geschöpfe, von der Kraft Gottes bewegt, zu einer Tätigkeit schreiten. Also muß er ihnen doch etwas mitteilen, anders ist ein Bewegen und Bewegtwerden ja gar nicht möglich. Was kann er ihnen aber mitteilen? Die Wesenheit, die verschiedenen Potenzen? Diese besitzen sie schon auf Grund der Schöpfung. Folglich muß es etwas anderes sein. Vielleicht die Tätigkeit? Nein, denn bei der Tätigkeit sind die Potenzen selber nicht mehr aufnehmendes, sondern gebendes Prinzip, nicht mehr bloß mota, sondern zugleich moventia, indem die Tätigkeit als Wirkung aus ihnen herausfließt. Dann müssen sie also vorher bewegt worden sein, mit anderen Worten, eine Vollkommenheit, actum, empfangen haben. Diese Vollkommenheit oder Form nennt nun S. Thomas die Kraft, virtus, Gottes. Und eben diese Kraft Gottes, diese von Gott mitgeteilte Form ist es, welche mit der dem Geschöpfe ursprünglich verliehenen Kraft, der potentia operativa, eine Tätigkeit ausführt. Diese Form bildet, wie schon früher bemerkt worden ist, das principium quo oder die causa qua für die Verursachung der Tätigkeit. Darum übt Gott mit bezug auf die Tätigkeit selber nicht, wenn wir so sagen wollen, einen neuen Einfluß aus, weil die causa qua zusammen mit der potentia operativa vollkommen zu einer Tätigkeit ausreichen. Allerdings darf man sich diese beiden nicht als nebeneinander herlaufend und wirkend denken. In diesem Falle könnte von seiten des Geschöpfes keinerlei Tätigkeit stattfinden. Nein, die Potenz muß die Kraft Gottes innerlich in sich aufnehmen, muß von ihr informiert werden, eben darum nennt sie S. Thomas forma. Durch diese Form wird die Potenz in actu gesetzt, ein Agens actu, oder ein ens in actu agens. Die Tätigkeit ist nur als Akzidens eine Vollkommenheit der Potenz.

d) Die bleibend oder auch vorübergehend von Gott mitgeteilte Vollkommenheit

66. Wir wissen, daß nach Thomas Gott die Geschöpfe ins Dasein gerufen hat, ausgerüstet mit vollkommenen

Wesenheiten, Fähigkeiten oder Potenzen; dasselbe gilt auch jetzt noch von der menschlichen Seele, die ebenfalls nur durch die Erschaffung ihr Dasein erhält. Überdies war Gott der Herr nicht damit zufrieden, daß die Geschöpfe einfach da seien, sondern er hat sie auch alle für ihre eigene Tätigkeit bestimmt. Zu diesem Zwecke hat Gott bei manchen Kreaturen ihre Fähigkeiten, Potenzen, schon von Anbeginn mit der nötigen Vollkommenheit ausgestattet, in actu gesetzt, so daß aus ihnen ununterbrochen die Tätigkeit heraustritt. Zu diesen gehören die Naturdinge, bei den belebten Wesen die für die Lebenstätigkeit bestimmten Potenzen. Diese Kraft Gottes oder Form wirkt in den Naturdingen und den vorhin genannten Geschöpfen weiter, ohne daß eine neue Mitteilung der Form notwendig wäre. Darum wirkt Gott noch jetzt ebenso wahrhaft und gewiß wie bei der Schöpfung. Wie die Erhaltung im Dasein, ist auch die Erhaltung der Potenz in actu und die Ausführung der Tätigkeit durch die Geschöpfe in Gott selber eine einzige Tat. Aber auch mit bezug auf diese Geschöpfe kann nicht von der Mitteilung einer neuen Form die Rede sein, denn hinsichtlich der ihnen für ihren Bestand unentbehrlichen Tätigkeit befinden sie sich nicht mehr in der bloßen Potenz, sondern in actu. Damit sie aber nicht wieder in den Zustand der reinen Potentialität zurückfallen, muß Gott fortwährend die Vollkommenheit oder Form, wodurch sie in actu und tätig sind, in ihrem Dasein erhalten und die Tätigkeit ausführen. Daher wirkt Gott immerfort. Ohne seine ständige Tat gibt es keine Tätigkeit, keine Form, kein Dasein der Geschöpfe: virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma, habens esse ratum et firmatum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei, quod esset universale essendi prin-

cipium. Nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde, sicut patet, quod instrumento artificis conferri non potuit, quod operaretur absque motu artificis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina (Quaest. disp. de potentia, q. 3, a. 7, ad 7).

67. In kurzen markigen Worten äußert hier der englische Lehrer seine Anschauung über die Tätigkeit der Geschöpfe. Der Schöpfer hat den Kreaturen das Dasein verliehen, muß aber dieses Dasein selber erhalten, solange das Geschöpf besteht. Er konnte keiner Kreatur die Vollkommenheit, forma, mitgeben, durch die das Geschöpf sich dann ohne weiteres Zutun oder Einwirken Gottes im Dasein erhielte. Ebenso hat Gott als Schöpfer den Kreaturen Tatenkräfte, virtutes operativas, beigegeben. Gott konnte aber nicht diese Kräfte so ausstatten, daß sie sich selber, ohne Gottes Tätigkeit, vervollkommneten, in actu versetzten, ut virtus moveret seipsam. Daraus folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß Gott die Naturdinge, beziehungsweise ihre Kräfte in actu versetzt hat und sie ohne Unterbrechung durch seine Tätigkeit in diesem Zustande erhalten muß, damit sie durch diese Vollkommenheit, forma, ihre Tätigkeit fortführen.

68. Etwas verschieden verhält sich die Sache bei jenen Geschöpfen, die manchmal tätig, manchmal aber untätig sind. So oft sie untätig sind, befindet sich ihre Tatenkraft, die potentia operativa, offenbar nicht in actu, denn, bemerkt S. Thomas, in eodem instanti, in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam. In diesem Zustande besitzt daher diese Tatenkraft nur die Fähigkeit zu einer Tat, das posse. Sollte es wieder zu einer Tätigkeit kommen, so muß Gott vorerst, und zwar jedesmal, die Potenz aktuieren, durch die Form in actu versetzen: Deus non potuit conferre, ut virtus moveret seipsam. Der Unterschied zwischen dem früher Dargelegten beruht also nur auf dem Umstand: jedesmal, alles andere trifft auch hier genau zu wie bei den Naturdingen und Lebenstätigkeiten der anderen Geschöpfe.

69. Mit dieser Darlegung hoffen wir die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule über die praemotio physica klargestellt zu haben. Worin liegt denn der Schwerpunkt in der so viel umstrittenen Sache? Die Antwort ist sehr

einfach: Der springende Punkt enthält die richtige Lösung der Frage, wie die Geschöpfe, beziehungsweise ihre Tatenkräfte, potentiae operativae, aus dem Zustand einer bloßen Fähigkeit zu einer Tat, in einen Zustand versetzt werden, aus dem die wirkliche Tätigkeit sofort heraustritt oder herausfließt, und sie selber als wahre Ursachen dieser Tätigkeit gelten können und müssen.

70. S. Thomas und seine Schule bringen hierüber nachstehende Lösung vor: Auf vierfache Weise kann ein Ding für die Tätigkeit eines anderen die Ursache abgeben. Zunächst dadurch, daß es dem anderen die Kraft für eine Tätigkeit mitteilt: z. B. der Beweger dem Bewegten. Dieser Art ist der Einfluß Gottes auf alle Tätigkeiten der Natur, indem er dieselbe mit allen Kräften versehen hat, durch die sie tätig sein können. Des weiteren erhält Gott alle diese Kräfte beständig in ihrem Dasein, was bei den Geschöpfen nicht geschieht. Drittens gibt Gott den Anstoß zu der Tätigkeit, was sich von den beiden früheren Arten des Einflusses ganz und gar unterscheidet. Endlich ist Gott auch die Ursache einer jeden Wirkung, weil alle anderen Ursachen nur in der Kraft der ersten Ursache tätig sind. In diesem Sinne sind alle Geschöpfe Werkzeuge Gottes und Gott allein wirkt alles aus eigener Kraft: Actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur quod generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem, per quam consequitur talis motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit naturalibus rebus virtutes, per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic posset dici Deus causa actionis, inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse . . . Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo

ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota... sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum. Quod nesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus... Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti. Et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis... Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis (Quaest. disp. de potentia, q. 3, a. 7).

71. In diesem Artikel ist alles enthalten, was der englische Lehrer und seine Schule mit bezug auf den Einfluß Gottes bei jeder Tätigkeit der Geschöpfe zu sagen haben und in den Worten: „physische Vorherbewegung, praemotio physica" zum Ausdruck bringen. Dieser Einfluß wird von ihnen ein physischer genannt zum Unterschied vom moralischen, weil letzterer nur auf, nicht aber in dem Geschöpf und dessen Tatenkraft sich äußert, da doch ein solcher, wie zum Beispiel bei dem Werkzeug, durchaus für die Tätigkeit des Geschöpfes notwendig ist. Dieser Einfluß führt den Namen Bewegung, weil jede Tat Gottes den Geschöpfen gegenüber eine Bewegung, Veränderung bedeutet, sowie auch die Tätigkeit der Kreaturen Bewegung genannt wird. So hat uns S. Thomas schon hinsichtlich des Namens „Tätigkeit" belehrt und gebraucht er auch, wie wir soeben vernommen haben, beständig die Bezeichnung „Bewegung". Die Tätigkeit selber besteht ihrem inneren Wesen nach nicht in einer Bewegung, sondern diese ist nur mit jener verbunden. Daher darf man die Sache auch nicht gar so wörtlich verstehen: quia enim nostris operationibus motus adiungitur, inde in usum venit, ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie (II. Sent. dist. 15, q. 3, a. 2). — Nennen wir also meinetwegen den Einfluß Gottes die wirkende Ursache einer Veränderung in den Geschöpfen. Das stimmt auch mit einem anderen Ausspruch des englischen Lehrers überein, wenn er sagt: „Wenn ein Ding aus seinem Zustande gerückt

wird durch eine Bewegung (Veränderung), so muß dies durch irgendeine Ursache geschehen sein." Quia enim aliqua res ex sua dispositione removeatur per motum, manifestum fit, hoc ab aliqua causa accidere (Summ. theol., I. q. 41, a. 1, ad 2). — Vorherbewegung, Vorherveränderung endlich heißt dieser Einfluß Gottes, weil die Tatenkraft, die potentia operativa, des Geschöpfes vorher durch diesen Einfluß verändert, verbessert werden muß. Die Tatenkraft der Kreaturen ist von Natur aus in ordine operativo eine potentia passiva. Sie enthält in diesem Zustand ihre eigene Tätigkeit nur der Anlage, der Fähigkeit nach, nicht in der Wirklichkeit, actu. Ihre Tätigkeit kann aus ihr herausfließen, tritt aber in der Wirklichkeit nicht heraus, weil die Fähigkeit allein dazu nicht genügt. Eine reine Fähigkeit kann unmöglich eine Wirklichkeit verursachen, andernfalls wäre in der Wirkung mehr enthalten als in der Ursache. Daher unterscheidet S. Thomas sehr genau und scharf die virtus collata activa vom weiteren Einfluß Gottes, weil eben diese Tatenkraft für sich allein ganz und gar ungenügend ist. Die virtus activa collata und conservata muß folglich verbessert, vervollkommnet, durch die von Gott bleibend oder vorübergehend mitgeteilte Form in actu versetzt werden, dann erst tritt die Tätigkeit wirklich aus ihr heraus. Nur die potentia in actu ist Ursache einer wirklichen Tätigkeit. Durch diese Form oder Vollkommenheit, die Gott in der Tatenkraft wirkt, applicat Deus virtutem activam ad agendum, bringt Gott mit dieser potentia activa mota, wie S. Thomas sagt, zugleich die Tätigkeit hervor. Die Vorherbewegung bezieht sich somit auf die Überführung der Tatenkraft aus dem Zustand der bloßen Potentialität in jenen der Aktualität, so daß sie dann eine potentia activa mota bildet.

72. Demnach ist es nicht mehr sonderlich schwer, die aufgeworfenen Schwierigkeiten in einfachster Weise zu lösen.

e) Einwendungen gegen diese Lehre

Es wird behauptet, der Einfluß Gottes und die Tätigkeit des Geschöpfes müßten zugleich sein, also Simultankonkurs, nicht aber Praemotio. — Wir antworten kurz: Ganz einverstanden. Weder der hl. Thomas noch seine Schule haben je das Gegenteil gelehrt. Das vom englischen

Lehrer gebrauchte Beispiel vom geschärften Messer beweist es am deutlichsten. Die dem Messer mitgeteilte Kraft der Hand und das scharfe Messer schneiden zugleich, vollziehen eine und dieselbe Tätigkeit. Die dem Messer verliehene Kraft und das Messer sind das quod agit und die genannte Kraft das quo agit. Somit trifft der Einwurf gar nicht die praemotio physica und die Lehre der Thomisten. In dieser Beziehung etwas anderes verteidigen zu wollen, wäre auch ein gefährliches Unternehmen. Denn erfolgt der Einfluß Gottes auf die Tätigkeit der Geschöpfe früher, sei es der Natur, sei es der Zeit nach früher, mit anderen Worten, wirkt Gott diese Tätigkeit selber früher, so bleibt der Kreatur nichts mehr zu bewirken übrig. Folglich sind die Geschöpfe nicht wahre Ursachen ihrer eigenen Tätigkeit, sondern diese Ursache bildet Gott allein. Eine derartige Ansicht wird aber von S. Thomas und seiner Schule ausdrücklich bekämpft. Dieser Einwurf geht also ganz und gar fehl.

73. Was die Thomisten bei dem Simultankonkurs ihrer Gegner beanstanden müssen, und zwar gerade auf Grund der praemotio physica, das ist die Erklärung dieses Simultankonkurses. Denn gemäß dieser Deutlichmachung wirken die beiden Ursachen eine Tätigkeit nicht in, sondern neben einander. Auf der einen Seite Gott, auf der anderen das Geschöpf; beide zusammen wirken eine und dieselbe Tätigkeit, z. B. das Schiff, das von beiden in Bewegung gesetzt wird. Nach dieser Anschauung erstreckt sich also der Einfluß Gottes einzig und allein nur auf die Tätigkeit selber. Da fragen nun die Thomisten: Ja, wieso kommt denn die Kreatur überhaupt dazu, in Wirklichkeit tätig zu sein? Ihre Tatenkraft, potentia operativa, ist von Natur aus eine potentia passiva in ordine operativo. Daher fordert S. Thomas neben der collatio et conservatio potentiae activae durch Gott noch einen weiteren Einfluß von seiten Gottes. Diesen Einfluß verlangt der englische Lehrer nicht allein für die Tätigkeit, sondern für die potentia activa operativa. Die Potenz, die in Wirklichkeit eine Tätigkeit ausübt, muß nach S. Thomas eine durch Gottes Einfluß veränderte, eine potentia mota, sein. Darüber nun gibt uns der Simultankonkurs keinerlei Aufschluß, da er sich ja nur auf die Tätigkeit selber bezieht. Bringt vielleicht das Geschöpf

selber diese Bewegung oder Veränderung hervor? Der hl. Thomas antwortet mit nein: quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum: also Gott. Demnach muß zuerst diese Veränderung der Tatenkraft vor sich gehen, dann folgt zugleich die Tätigkeit. Die mitgeteilte Kraft Gottes ist das quo agit und die Potenz des Geschöpfes von dieser Kraft informiert, also innerlich vervollkommnet, das quod agit. — Nicht besser steht es um die Erklärung des Simultankonkurses durch das Beispiel vom Schiff: Gott bewegt das Schiff im allgemeinen, die Kreatur aber gibt ihm die bestimmte Richtung. Abgesehen davon, daß eine Bewegung im allgemeinen, ohne bestimmte Richtung ein Ding der Unmöglichkeit ist, müßte von seiten der Thomisten wieder dieselbe Frage gestellt werden, wieso die Kreatur die Tätigkeit besitze, um die Richtung zu bestimmen. Doch davon genug. Der Fehler ist immer derselbe. Anstatt den Einfluß Gottes vorerst in die Tatenkraft selber zu verlegen und diese dadurch vervollkommnet in actu gesetzt werden zu lassen, beschränkt sich dieser Einfluß einzig und allein auf die Tätigkeit des Geschöpfes. Mit einwandfreier, logischer Folgerichtigkeit ist daher die Tatenkraft, die potentia operativa activa, der Kreatur ein movens non motum, Gott selber. So urteilt der hl. Thomas: Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad agendum, sicut homo est causa incisionis cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit, nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia altarata, coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens, nisi motum. Et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum (Quaest. disp. de potentia, q. 3, a. 7).

74. Ein weiterer Einwurf gegen die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule über die praemotio physica lautet dahin, daß dadurch die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe vernichtet erscheine. — Wer diese Lehre wirklich kennt, der wird sich die Sache gründlich überlegen, bevor er einen derartigen Vorwurf ausspricht. Man denke

auch das Sonderbare: der Mensch besitzt einen freien Willen, der die Fähigkeit besitzt, eine freie Tätigkeit entfalten zu können. Mehr als „können“ ist in der Fähigkeit nicht enthalten. Darum heißt sie ja eben Fähigkeit. Nun teilt Gott dieser freien, zu einer freien Tat fähigen Potenz eine Vollkommenheit, eine Form, vorübergehend mit, wodurch sie nicht allein eine freie Tätigkeit ausführen kann, sondern dieselbe in Wirklichkeit ausführt. Weil nun Gott ihr dazu verhilft, soll dadurch die Freiheit aufgehoben sein! Bis jetzt wurde noch nicht gehört, daß eine von Gott verliehene Vollkommenheit dem Geschöpfe zum Schaden gereiche. Kann denn dieser Einfluß Gottes, diese Vollkommenheit, die Gott in der Potenz des freien Geschöpfes wirkt, nicht ebenso gut ein freier sein? Das um so mehr als er eine freie Potenz vervollkommnet. Wo ist denn der Beweis für das Gegenteil?

Der englische Lehrer behauptet vielmehr, daß die nächste, unmittelbare Ursache selbst dann noch eine freie Ursache bleibe, wenn die erste Ursache mit Notwendigkeit einwirkt. Denn, erklärt S. Thomas, die Wirkung der letzten Ursache folgt nicht der Notwendigkeit oder Kontingenz der ersten Ursache, sondern der unmittelbaren. Der Grund dafür liegt darin, daß die Kraft der ersten Ursache in der zweiten nach der Art und Weise der zweiten Ursache aufgenommen wird. Die erste Ursache bringt die Wirkung nur dadurch hervor, daß ihre Kraft in der zweiten Ursache aufgenommen erscheint. Gott wirkt also mittels der zweiten Ursache und ihrem Verhältnisse entsprechend. Ist demnach die zweite Ursache eine notwendig wirkende, dann erfolgt eine notwendige Tätigkeit; wenn hingegen eine freie, so folgt eine freie: Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, ut patet in floritione arboris, cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium, sed

effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum. Et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes (I. Sent. dist. 38, q. 1, a. 5).

Auch hier fordert S. Thomas die Kraft Gottes in, nicht neben der Kraft des Geschöpfes. Die Kraft Gottes, diese vorübergehende Bewegung durch Gott, diese Vollkommenheit der Tatenkraft muß von und in der zweiten Ursache, dem freien Willen, aufgenommen sein, selbstverständlich früher aufgenommen sein, als die Tätigkeit in Wirklichkeit erfolgt. Die Tätigkeit des Willens z. B. würde, so erklärt uns hier der englische Lehrer ausdrücklich, was das Einwirken Gottes in dieser Beziehung angeht, gar nicht erfolgen, stellte es sich heraus, daß seine Bewegung gar nicht in der zweiten Ursache, also im freien Willen aufgenommen worden sei: Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda. Das ist doch bündig und klar gesagt. Und trotz dieser Aufnahme der Kraft Gottes im freien Willen bleibt dieser frei und entwickelt eine durchaus freie Tätigkeit, weil die zweite Ursache, die unmittelbare, hierin die Entscheidung trifft.

75. Mit noch einer anderen Wahrheit macht uns in dieser Stelle der englische Lehrer bekannt. Wird nämlich die Ansicht verteidigt, daß der Einfluß Gottes mit bezug auf die Tätigkeit der Geschöpfe nur ein nebenherlaufender, ein mitwirkender sei, dieser Einfluß also nicht früher in der Tatenkraft der Geschöpfe aufgenommen werde, so muß Gott bei eben dieser Tätigkeit der Kreaturen einfach erklären, daß er nicht mittue: effectus ille non procedit a causa prima. Die Folgerungen daraus liegen auf der Hand.

76. Übrigens vermag Gott durch seinen Einfluß die Freiheit der Geschöpfe zu zerstören, so ist es auch um den Simultankonkurs geschehen. Diesem gemäß bewirkt Gottes Einfluß und das Geschöpf ein und dieselbe individuelle Tätigkeit zugleich oder zusammen. Gesetzt nun den Fall, Gottes Einfluß wirkt mit Zwang, die Kreatur hingegen mit Freiheit, wie sieht dann die eine individuelle Tätigkeit aus? Halb Zwang, halb Freiheit! Wer

kann sich das ausdenken? Man kann doch nicht behaupten, daß Gottes Einfluß eben nur bei der Vorherbewegung, nicht aber bei der zugleichen Tätigkeit diesen Zwang ausüben könne. Warum denn nicht auch bei der Tätigkeit selber? Wo sind die Beweisgründe? Demnach kommen wir, logisch richtig durchgedacht, bei dem Simultankonkurs immer zu dem gleichen Endergebnis wie früher: „Bei der freien Tätigkeit der Geschöpfe hat Gott nichts dreinzureden," denn sie sind moventes non moti, sie sind Gott. Die Widerlegung dieser unserer Behauptung, dem hl. Thomas entnommen, warten wir mit aller Ruhe ab. — Mit bezug auf die Vernichtung der Freiheit in der Tätigkeit des Willens müssen wir zum Schlusse doch noch einmal den englischen Lehrer hören. Gott kann den Willen der vernünftigen Geschöpfe umändern, ohne den Willen zu zwingen. Umändern kann Gott den Willen deshalb, weil Gott im Willen selber sowie in der Natur tätig ist. So wie nämlich eine jede natürliche Tätigkeit von Gott stammt, insofern sie eben Tätigkeit ist, ebenso auch alle Tätigkeit des Willens, als Tätigkeit, stammt nicht allein vom Willen als unmittelbar Tätigem, sondern von Gott als dem zuerst Tätigen, denn Gott wirkt am allerinnerlichsten. Gleichwie nun der Wille selber seine Tätigkeit ändern kann, so um so mehr Gott: Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur sicut in natura. Unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo, ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud ... ita et multo amplius Deus (Quaest. disp. de veritate, q. 22, a. 8).

77. Mit dieser Lehre des hl. Thomas sind wir noch nicht auf dem Richtigen, denn die Gegner der praemotio physica behaupten nicht allein, daß dadurch die Willensfreiheit umgeändert, sondern vielmehr vernichtet werde. Darum müssen wir den soeben genannten Artikel des hl. Thomas noch einmal heranziehen. Die Überschrift lautet: „ob Gott den Willen zwingen könne": utrum Deus voluntatem cogere possit. Der englische Lehrer verneint es und erklärt, Gott könne den Willen zwar umändern, aber nicht zwingen. Der Grund dafür liegt klar auf der Hand. Das Wollen selber ist nichts anderes als

eine Neigung zu etwas. Der Zwang hingegen und die Gewalt besagen eine entgegengesetzte Neigung dessen, was Gewalt erleidet. Ändert also Gott den Willen um, so bewirkt Gott, daß der früheren Neigung eine andere folgt. Dadurch hört die erste auf und die zweite tritt an ihre Stelle. Infolgedessen ist das, was jetzt den Willen anregt, durchaus nicht gegen die gegenwärtige Neigung, sondern nur gegen die frühere. Daher herrscht diesbezüglich weder eine Gewalt noch ein Zwang: Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumque enim voluntas immutatur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud. Coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit, ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud, ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iam existenti, sed inclinationi, quae prius inerat. Unde non est violentia nec coactio (a. a. O.). Die Gegner der praemotio physica scheinen also die Werke des hl. Thomas nicht einmal gelesen zu haben. Denn wie könnten sie sonst den Vorwurf erheben, die Vorherbewegung des Willens durch Gott vernichte die Freiheit des Willens? Denn Zwang allein zerstört die Freiheit. Daß nun die praemotio physica diesen Zwang mit sich bringe, haben die Gegner zwar behauptet, aber noch nie bewiesen. Wir können somit diesen Beweis in aller Gemütsruhe abwarten und indessen an der Lehre von der praemotio physica festhalten, weil gerade durch diese Lehre die freie Tat der Geschöpfe auf das Entschiedenste verteidigt wird. Die praemotio physica fügt zu der freien Tatenkraft, der potentia operativa activa, die innerlich für sich nur das posse, das „Können" der freien Handlung besitzt, noch das esse, die freie Tat selbst. Durch die mitgeteilte Kraft oder Bewegung Gottes als das principium quo vollzieht der freie Wille die ebenso freie Handlung. Alle Geschöpfe ohne Ausnahme sind Werkzeuge in der Hand Gottes, des unbeweglichen Bewegers.

V. Endergebnis

78. Wir sind mit unserer Aufgabe zu Ende. Diese bestand darin, nachzuweisen, daß die Lehre des hl. Thomas

und seiner Schule, weit entfernt, der wahren Wissenschaft und dem Glauben irgendwie Schaden zu bringen, dieselben vielmehr beschützt und auf das heldenmütigste verteidigt hat. Zu diesem Zwecke wurde ein einziger Lehrsatz des Aquinaten aus dem Ganzen herausgehoben und genauestens untersucht. In diesem einen Vortrage über die Tätigkeit der Geschöpfe zeigt es sich schon, mit welcher Geschlossenheit der Beweise der englische Lehrer seine Sache verteidigt. S. Thomas gibt darin Gott, was Gottes ist, aber auch den Geschöpfen wird ihr Recht im gehörigen Ausmaße unverkürzt zuteil. Jedem das Seine und in richtiger Ordnung, das ist der unerschütterliche Grundsatz des Fürsten der Scholastik. Und seine Schüler haben keinerlei Grund, ihren Meister zu verlassen und andere Wege einzuschlagen, denn sie wissen, wen sie an einem Thomas von Aquin haben.

79. Die Methode allerdings, für die unsere modernen Wissenschaften so übermäßig schwärmen, war nicht nach dem Geschmacke des hl. Thomas. Für die ewig wechselnden inneren Erlebnisse, bei denen jedermann jedesmal ein anderes inneres Erlebnis mit sich herumträgt, bis er endlich durch Zufall Gott selber erlebt, war der Aquinate ein für allemal unzugänglich. Er hatte einen viel zu scharfen Verstand, war ein viel zu großer Denker und strenger Logiker, als daß er sich hätte mit Gefühlsduseleien, inneren Erlebnissen abgeben können. Der englische Lehrer hat lieber den sicheren, königlichen Weg der Wahrheit betreten. Aufsteigend, nicht von sich, von den inneren Erlebnissen, sondern von den sinnenfälligen Dingen, e rebus sensibilibus, hat er die höchste Spitze, die in den Himmel hineinragt und Daseiendes krönt, den actus purus, den unbeweglichen Beweger erkennend, erreicht und von dort aus die ganze Welt überschaut. Darum ist seine Lehre zwar nicht Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne, sondern sie ist weit mehr als das, nämlich Weisheit. Seine Lehre über die Tätigkeit der Geschöpfe legt Zeugnis davon ab.

DE NATURA INSPIRATIONIS S. SCRIPTURAE

Scripsit FR. INNOCENTIUS M. JÁCOME O. P.

(Sequitur vol. II, p. 308—354; III, p. 190—221; IV, p. 45—80)

2. De sacrorum scriptorum dispositione

108. An dispositio quaedam scriptoris requiratur? — Cum ratio tractatur instrumentorum et agentium principalium in rebus creatis, non licet aptam dispositionem ad opus moliendum ex instrumentis tollere[1]; at quando Deus modo auctorum principalium agit, illa condicio vacillat. Etenim neque ex parte scriptoris desideratur ulla dispositio, nisi ut iam exposuimus, potentia oboedientialis; neque ex parte Dei, quia praepotens cuncta suis instrumentis potest donare, ac de prophetis, quod etiam ad sanctos scriptores refertur, id sane asserit S. Thomas: „Quia Deus sua operatione non solum formam, sed etiam materiam producit, non praeexigit eius operatio sicut nec materiam, ita nec materialem dispositionem ad effectum perficiendum; nec tamen formam sine materia aut sine dispositione facit, sed simul potest materiam et formam dare unica operatione; vel etiam materiam quantumcumque indispositam ad debitam dispositionem reducere, quae competit perfectioni quam inducit.“ Ex quo istud concludit: „Prophetia, quae est Spiritus Sancti donum, non exigit eam (dispositionem); exigit tamen quod simul cum dono prophetiae detur etiam dispositio naturalis, quae sit ad prophetiam conveniens[2].“ Quod quidem praestantissima natura principalis agentis ex se petit.

Sed reapse sacri scriptores reperiuntur bene parati ad confectionem idoneam librorum; proinde oritur quaestio, utrum Deus praevidens scriptores singulari munere aliquando functuros eademque exspectatione cuncto eo apparatu, cuius revera sunt potiti, eos instruxerit. P. Pope O. P. censet omnia, quae ad scriptores pertinent, fuisse a Deo concessa futuri libri conscribendi gratia: Deus enim ab aeterno sibi homines, qui Libros Sanctos exararent, vindicavit, eoque proposito eos creavit, ut talia opera conficerent[3].

---

[1] Cf. nr. 53.

[2] Q. D. De Verit. Q. 12, a. 4; Cf. II, II, Q. 172, a. 2.

[3] „Here we have a parallel to the workman who makes his own tools, only that we must go much further and say that it is

At haec ratio certe valeret, quando praecipuus finis vitae scriptorum esset in confectione libri collocatus, quia tunc Deus, a cuius gubernatione nihil eximitur, res omnes ad illum scopum dirigeret; sed hoc non constat, e contrario cum gesta Prophetarum et Apostolorum inspiciuntur, munus quod verbis expleverunt, longe superat scripta eorum. Propterea S. Thomas ex tribus dispositionibus, quas in prophetia enumerat, aliquas dicit esse indifferentes, alias contrarias, quod non eveniret, si omnes omnino a Deo, ratione qua diximus, fuissent effectae. En quomodo Angelicus Doctor illud exponit: „quaedam dispositiones sunt indifferentes ad prophetiam; et hae divina operatione non mutantur in Propheta; et secundum earum convenientiam prophetia procedit. Indifferens enim est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetata figuretur. Dispositiones vero contrariae divina virtute auferuntur a Propheta, et dispositiones necessariae conferuntur [1].“ Haec autem partitio ad scriptores oportet revocari. Sed quae fuerunt contrariae? In promptu est plurimas invenire; quia vero parum in praesenti proficiunt, eas praetermittamus. Maioris momenti sunt necessariae, magis autem indifferentes; ambas igitur hoc loco tractare debemus, ab indifferentibus quidem exordientes.

109. De indifferentibus dispositionibus. — Unusquisque scriptorum inspiratorum singulare atque aliorum dissimile instrumentum apparet, utpote elaboratum imprimis indole propria et cumulo deinde omnium causarum externarum, quibus temperatur animus. Haec autem elaboratio incipit domi et in familia, in qua scriptores sunt nati; sic domus nobilis Isaiam alia debuit ratione informare ac simplex familia Amos prophetam; prosequitur postea disciplina magistrorum, quae in mente iuvenum impressa eorum perso-

now a question of creation „ab aeterno“. The consequences of such doctrine are farreaching. For it will follow that Isaias, for instance, was what he was, precisely and only because God created him with a view to the work for which He destined him.“ The scholastic view of biblical Inspiration p. 45. — Alio loco idem docet, exemplum afferens S. Lucae: „He is no chance pen, picked up — so to speak. On the contrary, he is a perfectly prepared instrument, prepared from eternity by God for the particular work for which He destined him, namely the writing of the Third Gospel.“ The catholic students „aids“ to the Bible, 1913, p. 44.

[1] Q. D. De Verit. Q. 12, a. 4, ad 1.

nam terminat ac per omne serpit tempus aetatis, quemadmodum Gamalielis institutio Paulum effecit peritum ac vehementem rabbinum; item officium, in quo quis exercetur, quemdam adhibet modum hominum consuetudinibus, propterea numquam penitus in persona Moysis delebuntur indicia imperii, in Davide signa regalis potestatis, in Matthaeo vestigia viri, qui olim in telonio sedebat, in Luca notae artis medicae; neque regio, in qua scriptores procreati sunt, non influit in eorum animum; sic intelligitur, cur Amos, etiamsi propheta fuit in regno Israel, quandoque tamen ad Iudam reversus sit[1]. Sed maxima differentia scriptorum pendet ex temporum condicione atque reipublicae statu, in quibus illi vitam degebant; quot vero mutationes exstiterunt in immenso spatio temporum, quibus Litterae Divinae universae, ut absolverentur, indiguerunt. Historia quidem Hebraeorum multos casus fortunamque variam subire debuit: primum in Aegypto peregrinantes Hebraei, firmitate Semitarum praediti, parum familiaritate hospitum proprios mores commutarunt, ut codex legum Hammurabi ostendit; commoti autem fuerunt cursu rerum propriarum, cuius generis sunt: peregrinatio in solitudine, terrae promissae expugnatio, res gestae Iudicum, regnum primum conditum, post laceratum, bella duplicis regni, Israel et Iudae, eorumque demum in captivitate exstinctio. Sed ab aliis nationibus seposita ne intelligi quidem potest historia Hebraeorum; nam populus electus multa est passus pugnis finitimarum gentium Philistinorum, Syriae, Ammon, Moab; magis autem imperio duarum potentissimarum nationum Assyriae et Aegypti, quae dominatum expetebant totius Orientis; ut vero illum adipisceretur Aegyptus, bellum Assyriae inferens terras Hebraeorum debuit transgredi; vicissim Assyria ad Aegyptum opprimendam; quapropter Palaestina in media erat parte posita omnium bellorum et calamitatum Orientis. Imperio postea Assyriae, ferro Medorum everso, cum Babylonia regno Iudae agendum erat; qua similiter excisa, Iudaei Persis usque eo servierunt, dum Alexander Magnus Asia est potitus; tunc ad servitutem transierunt Syriae, qua depulsa, unum fere saecu-

[1] A. Van Hoonacker de Amos ait: „Son origine judéenne à elle seul suffirait à expliquer qu'il ait parfois tourné le regard du coté de Juda“ (II, 4, 5; VI, 1, s.; IX 11). Les douze petits Prophètes. Paris, 1908, p. 190.

lum Machabaei regnum constitutum servarunt. Hic igitur status rerum sine ullo dubio in animos sacrorum scriptorum plurimum influit; quod quidem pateret, si notitiam haberemus omnium virorum, qui opera exararunt; attamen nonulla colligi possunt ex iis, quae ad nos pervenerunt. Sic, quamquam parum scimus de scriptoribus codicum historicorum, patet nihilominus hominem, qui post exsilium in libris Paralipomenon totam texuit historiam Hebraeorum, non fuisse iisdem factis aequaliter affectum ac illi, qui res gestas scriptis ante exilium mandarunt. Aeque in libris didacticis scriptores Sapientiae et Ecclesiastici dilucide demonstrant, quantum litterae moresque Graecorum in Iudaeorum consuetudines irrepserint. Prophetae autem rei, de qua disputamus, optimum praestant exemplum, quandoquidem in eorum personis historia Israel et Iudae summatim collecta reperitur; quomodo ceteroquin, ut exempla ponamus, eversio florentissimae urbis Iudaeis inimicae Ninive a Nahum praedicta aliquid in animum prophetae impressit? Quid vero de Isaia, de Ieremia, tantarum testibus tempestatum? Hactenus de iis, quae tempore conscriptionis librorum Veteris Testamenti evenerunt; cum vero literae Novae Legis conficiebantur, alii eventus orbem terrarum commutaverant; exstinctis enim Orientis imperiis Assyriae, Aegypti, Babyloniae, Medorum, Persarum, atque postea Graeciae, Romani terris potiti in universas gentes, Iudaeis non exceptis, dominati sunt, et ubicumque leges mores usus induxerunt; sed maxime tunc splendebat in mundo, renovans cuncta, clarissima lux doctrinae Christi. Itaque partim institutionibus Romanorum, fulgoribus illustratis Christianismi, scriptores Novi Testamenti necesse erat moderari, partim etiam usibus Iudaeorum, tunc temporis vigentibus.

Ex his igitur liquet personam scriptorum sacrorum et propria indole et innumerabilibus causis externis formari; nunc autem occurrit quaerere, an scriptores tali modo temperati, cum aliquid scriptis inspiratione divinitus moti consignant, suam condicionem exhibeant et ostendant, quemadmodum ceteri homines in suis operibus proprium signant animum. Hac in re et viri inspirati et reliqui scriptores eadem regula diriguntur, quia omnes dispositiones supra expositae sunt indifferentes, eodemque ipso modo, quo invenit, Deus eas adhibet. Atque inter omnes, ut P. Prat tes-

tatur[1], id constat; propterea Bonaccorsi existimat inspirationis notionem, quae fundamento huius veritatis non nitatur, esse omnino falsam censendam[2]; nihil insuper in hoc loco proficit nomina exegetarum afferre, qui suis investigationibus hoc principium confirmant, sed potius commemorandi sunt Crets[3], P. Pègues O. P.[4], P. Zanecchia O. P.[5], Card. Billot[6], P. Hugon O. P.[7], P. Brucker[8], qui ad normas Theologiae inspirationem tractant, sed tamen eventum illum agnoscunt. Huiusmodi vero dispositiones indifferentes potissimum elucent in lingua, in forma orationis (stilo), in diversis generibus dicendi (genere litterario), quae in praesenti exponere oportet.

110. De lingua a scriptoribus sacris adhibita. — Cum homines inspirati quidquam, ut esset aliis emolumento, literis mandarunt, lingua necessario sunt usi, quae eorum vigebat aetate atque facultati respondebat legentium. Quam ob rem, dum Hebraei libertate fruebantur, Libri Divini hebraice fuerunt conscripti, post vero servitutem, aliquoties aramaice; tum demum, quando mores graecorum serpserant per terras, volumina quaedam Veteris Testamenti et omnia Novi, salvo primo Evangelio, graeco sermone sunt exarata. Neque solum linguae diversae exstiterunt, sed etiam idem sermo decursis temporibus plures subiit mutationes, ita ut historia linguae hebraicae in partes distribuatur tres: prima scilicet a Moyse usque ad regni constitutionem, cui deinde succedit aetas aurea, quae terminatur exsilio babylonico, quando aramaismis sermo he-

---

[1] „Les auteurs inspirés ont imprimé à la parole divine, dont ils sont les hérauts, le cachet de leur personalité; qui le conteste? en passant par un milieu humain la vérité révélée s'affaiblit et se colore; on peut l'admettre sans péril.“ L'Evangile et la critique. Etudes des Pères de la Compagnie de Jésus. Tom. 72, 1897, p. 664.

[2] Solo abbiamo voluto ricordare e inculcare, come l'ispirazione non distrugga l'attività umana dello scrittore, nè muti la natura di essa: una teoria dell' ispirazione che non ponesse questa verità come fondamento, dovrebbe senza esitazione esser proclamata falsa, per quanto brillanti fossero gli argomenti a priori su cui fosse basata.“ Questioni Bibliche, 1904, p. 98, 99.

[3] De divina Bibliorum inspiratione, p. 174.

[4] Revue Thomiste, 1895, p. 112.

[5] Scriptor sacer, p. 85.

[6] De inspiratione S. Scripturae, p. 42, 43 et 53.

[7] La causalité instrumentale, p. 41.

[8] L'Eglise et la critique biblique, p. 54, 55.

braicus incepit deformari. Scriptores igitur aut polite aut vitiose sunt locuti secundum tempus, quo vivebant. Hi similiter, qui graece libros confecerunt, minime attico stilo scripserunt, sed ea lingua, quae illis diebus florebat, dicta ἡ κοινὴ διάλεκτος. Quod si istae linguae adhibitae fuerunt, necesse erat ad earum modum et proprietates scriptores conformari; quo facilius intelligitur Libros Sacros nonnulla continere aliena profecto a nostris consuetudinibus: huius generis sunt in lingua hebraica status constructus, tempora verborum, Perfectum nimirum, quod ex se actionem completam et absolutam significat, et Imperfectum, quae tamen aliquando vaw consecutivo copulata idem valent; magna vero est copia modorum dicendi, prout in omnibus paginis hebraicis videre licet; forma quoque periodi est propria, cum non exsistat nisi oratio directa. Et haec quidem ex parte linguae; sed adhuc est animadvertendum inspiratos scriptores iuxta eorum diversum characterem et eruditionem eodem linguae thesauro ita dissimiliter frui, ut alius omnino ab alio differat; atque quod plurimum interest, crebro consumunt parum operae et studii in ornate copioseque dicendo, immo interdum nec grammaticae regulis obtemperant. Quare Origines: „quae in Scripturis, inquit, soloecismi formam habent, dictione ipsa legentem confundunt, ut suspicetur, non recte, neque ut se habent, ita scriptas esse divinas litteras[1].“ At vox S. Hieronymi de vitiis grammaticis in epistolis S. Paulo irreptis est valde cognita, propterea hoc loco aliqua subiungamus. De expositione sententiae dicit: „Qui non iuxta humilitatem, ut plerique aestimant, sed vere dixerat: Et si imperitus sermone, non tamen scientia (II Cor. XI, 6). Hebraeus ex Hebraeis iuxta legem Pharisaeus, profundos sensus graeco sermone non explicat, et quod cogitat, in verba vix promit[2].“ Item: „Profundos et reconditos sensus lingua non explicat. Et cum ipse sentiat, quid loquatur, in alienas aures puro non poterat transferre sermone[3].“ De oratione vitiosa autem uberius agit: „Quantum ad consequentiam sermonis textumque eloquii pertinet, ad id quod praemisit: Huius rei gratia, ego Paulus vinctus Iesu Christo pro vobis gentibus, diligen-

[1] In Osee. P. G. 13, 826.
[2] Com. in Ep. ad Titum I, 2 seq. P. L. 26, 592.
[3] Epist. 121 ad Alg. P. L. 22, 1029.

tissime perquirentes, nihil quod ei reddiderit, potuimus invenire. Neque enim dicit, huius rei gratia ego Paulus hoc vel hoc feci, vel illud et illud docui: sed suspensa manente sententia, transgressus ad alia est. Nisi forte ignoscentes ei, quod et ipse confessus est dicens: Et si imperitus sermone, non tamen scientia (II Cor. XI, 6), sensuum in eo magis quaeramus ordinem, quam verborum . . . Puto autem quod et vitiosa in hoc loco elocutio sit . . . Si vero quis potest etiam iuxta sermonis et eloquii contextum docere, Apostolum fuisse perfectum et in artis grammaticae vitia non incurrisse, ille potius auscultandus est. Nos quotiescumque soloecismos aut tale quid adnotavimus, non Apostolum pulsamus, ut malevoli criminantur, sed magis Apostoli assertores sumus, quod Hebraeus ex Hebraeis (Philipp. III, 5) absque rhetorici nitore sermonis et verborum compositione et eloquii venustate numquam ad fidem Christi totum mundum transducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia verbi, sed in virtute Dei (I Cor. II, 1; IV, 5)[1]." Huius expositionis ad hunc modum finem facit: „Ipse igitur qui soloecismos in verbis facit, qui non potest hyperbaton reddere sententiamque concludere, audacter sibi vindicat sapientiam[2]." De numero pariter iunctione posito inquit: „Debuit quippe secundum ordinem dicere: Vos qui spirituales estis etc., et non plurali inferre numerum singularem. Hebraeus igitur ex Hebraeis, et qui esset in vernaculo sermone doctissimus, profundos sensus aliena lingua exprimere non valebat: nec curabat magnopere de verbis, cum sensum haberet in tuto[3]." Similiter de convinctione male adhibita: „Coniunctionem vero causalem . . . arbitramur aut ab indoctis scriptoribus additam, . . . aut ab ipso Paulo, qui erat imperitus sermone, et non scientia superflue usurpatam[4]." In eo autem quod attinet ad linguam Novi Testamenti, non potest quaedam externa causa praetermitti, propterea quod magnopere in eum sermonem influxit, caelestes videlicet veritates a Iesu Christo traditae, quas lingua Graecorum, etiamsi locupletissima, non valebat penitus exprimere; eoque Apostolis et scriptoribus Legis Novae opus erat aut aliqua nova vocabula invenire, quod

[1] Com. in Ep. ad Ephes. III, 1, seq. P. L. 26, 508, 509.
[2] Ibid. p. 509.
[3] Com. in Ep. ad Galat. VI, 1. P. L. 26, 455.
[4] Com. in Ep. ad Ephes. II, 1, seq. P. 26, 495.

revera fecerunt, aut exsistentibus aliam tribuere recentem significationem. Hactenus de his quae ad linguam generatim spectant.

Iam nunc veniendum est ad singulos scriptores, ut videamus, quomodo in eorum scriptis ostendatur propria persona, condicio peculiaris, modus, qui determinatur consuetudine et familiaritate gentium, quibus natio eorum iungebatur amicitia; hoc autem quodam specimine prolato obtinebimus, sitque S. Marcus delectus, auditor principis Apostolorum ac trium synopticorum medius. Itaque lingua secundi Evangelistae personam singularem atque ab omnibus aliis diversam clare manifestat; nam 72 verba Marci in nullo alio libro Novi Testamenti reperiuntur[1]; alii termini frequenter a Marco usurpantur, cuiusmodi sunt: ἐκθαμβέομαι (4 Mc. tantum)[2]; ἔρχεται, ἔρχονται (24 Mc., 3 Mt., 1 Lc.), εὐθύς (42 Mc., 18 Mt., 7 Lc.); εὐθέως e contra numquam adhibetur a Marco, quamquam est in 12 locis apud Mt., 6 apud Lc.; ὅ ἐστιν (6 Mc. ac ter fortasse in reliquo Nov. Test.), περιβλέπομαι (6 Mc., semel apud Lc.); πολλά (9 Mc., 4 Paul.); συνζητέω (6 Mc., 2 Lc.), οἰκία, οἶκος, quin possidens indicetur (7 Mc., 5 Mt.); ἤρξατο vel ἤρξαντο (26 Mc., 19 Lc., 9 Mt.); particula δέ Marcus, si cum aliis conferatur Evangeliis, parum utitur (156 Mc., 496 Mt., 508 Lc.); in 26 locis ubi alii Evangelistae scribunt δέ, Marcus interponit καί. Atque diminutivis maxime delectatur Marcus: κοράσιον (4 Mc., 3 Mt.), πλοιάριον (2 Mc., 4 Io.), θυγάτριον (2 Mc.), κυνάριον (2 Mc., 2 Mt.), ἰχθύδιον (1 Mc., 1 Mt.); aeque duplicibus negationibus (17 Mc., 3 Mt., 8 Lc.). Syntaxis quoque Marci profert quasdam proprietates: εἶναι et ἐλθεῖν cum participio[3]; plura participia simul iuncta[4]; articulus cum infinitivo vel aliqua propositione[5]; 151 locis loquitur in praesente historico. Quibus omnibus efficitur, ut lingua Marci particulari singularis eiusdem persona comprobetur. Sed praeterea iste sermo ad mentem revocat Ἰωάνην ὑπηρέτην (Act. XIII, 5), et condicionem popularem huius

[1] Hac in re et mox in forma dicendi potissimum utimur Introductione Commentarii P. Lagrange „Evangile selon Saint Marc", ubi quaestio de lingua acuratissime tractatur.

[2] Numerus indicat, quoties verbum propositum adhibetur.

[3] Mc. I, 6, 33, 18, 40; II, 18; V, 5; IX, 4; X, 32; XIII, 13, 25; XV, 43.

[4] I, 31, 41; V, 25—27; XIV, 67; XV, 43.

[5] I, 14; IV, 6; V, 4; IX, 23.

Evangelistae testificatur; est enim vulgaris, ut iam intelligitur ex 7 vocibus probabiliter ab usu vulgi mutuatis, quae praeterquam in Evangelio secundo, nullibi in literis graecis exstant; id ceterum confirmatur crebris eorumdem verborum repetitionibus, velut: *πολλοί τελῶναι καί ἁμαρτωλοί . . . μετά τῶν ἁμαρτωλῶν καί τελωνῶν . . . μετά τῶν τελωνῶν καί ἁμαρτωλῶν* (II, 15 et 16); *Ἡλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον . . . Ἡλείας μὲν ἐλθών πρῶτον . . . Ἡλείας ἐλήλυθεν* (IX, 11—13); *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς . . . ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ . . . ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ* (XI, 28, 29, 33); *βάλλει . . . ἔβαλλον . . . ἔβαλεν . . . ἔβαλεν τῶν βαλλόντων . . . ἔβαλον . . . ἔβαλεν* (XII, 41—44)[1]. Quid vero de Marci patria? Etiam si alii libri Novi Testamenti et monumenta traditionis nihil traderent, lingua sui voluminis eam aliquantum nobis declararet; exhibet enim nonnullos modos dicendi Semitarum: *Ἡ ἀκοή αὐτοῦ*, genitivus obiectivus (I, 28), *ἧς . . . αὐτῆς* (VII, 25) pronomen post relativum, quod quidem graece dicitur, sed saepius in LXX usurpatur; *καλόν ἐστίν* idem ac טוב ל (IX, 43), *προσεύχεσθε καί αἰτεῖσθε* (XI, 24); *πρώτη πάντων* pro *πασῶν* (XII, 28); (*μία* ad significandum *πρώτη*); aliquas deinde voces aramaicas: *βοανηργές* (III, 17), *ταλιθά κούμ* (V, 41), *κορβᾶν* (VII, 17), *ἐφφαθά* (VII, 34) *βαρτιμαῖος* (X, 46) *ἀββᾶ* (XIV, 36) *ἐλωΐ ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθανεί* (XV, 34), et formas huius linguae: *ἔσονται . . . πίπτοντες* (XIII, 25), *ὡς* aramaice כ (XIII, 34); plures denique hebraismos; *καί ἐγένετο ἦλθεν*, ויהי etc. (I, 9), *παρά τήν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας* ad lacum designandum (I, 16; III, 7; VII, 31), *ἐγένετο ἐν τῷ* (IV, 4), *ἀποκριθεὶς εἶπεν*, hebraice ויען ויאמר (III, 33. Cf. IX, 5; X, 24; XI, 14; XII, 35; XV, 12), *ὅτι*, כִּי (IV, 41; VIII, 16), *εἰ δοθήσεται* ad negandum (VIII, 12), *εἰ*, הַ quo interrogatur (VIII, 23); *ὀπίσω μου*, אחרי (VIII, 33), *Κύριος* sine articulo sicut et Iahve (XIII, 20), *οὐκ . . . πᾶσα*, לא . . . כל (Ibid.), *πᾶσα σάρξ*, כל בשר, id est, omnes homines (Ibid.). Tales igitur modi semitici aramaici hebraici sive proveniunt a fontibus aramaicis Evangelistae sive a lectione codicum LXX, sive a sermone quotidiano temperato assiduo usu Scripturae graecis literis

[1] Cf. item: *διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν* (II, 6, 8); *ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν . . . νηστεύειν* (II, 19); *κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον* (VI, 31, 32), *καί ἤδη ὥρας πολλῆς* (VI, 35); *τέθνηκεν . . . ἀπέθανεν* (XV, 44); *ἀποκυλίσει τόν λίθον* (XVI, 3, 4).

illustratae, utcumque demonstrant Marcum fuisse Iudaeum. Ast, ut ad aliam transeamus notam, aliunde accepimus scriptorem, de quo loquimur, continuis itineribus compertas habuisse institutiones Romanorum, immo ipsum Romae fuisse commoratum. Haec vero consuetudo cum Romanis in lingua qucque Evangelii insculpta resedit; quod, etsi sermo Iudaeorum Palestinensium fuisset dominatione Romanorum modificatus, eo tamen uno, sine convictu modo exposito, non satis explicarentur tot modi dicendi latini in oratione Marci; cuius generis sunt verba; *κεντυρίων* (XV, 39, 44, 45), *λεγιών* (V, 9, 15), *σπεκουλάτωρ* (VI, 27), *δηνάριον* (VI, 37; XII, 15; XIV, 5), *κοδράντης* (XII, 42), *ξέστης* (VII, 4), *κράβαττος* (II, 4, 9, 11, 12; VI, 55), *φραγελλώσας* (XV, 15), *πραιτώριον* (XV, 16), aliae postea elocutiones ad latinitatem pertinentes: *ὁδὸν ποιεῖν* (II, 23), *εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν* (V, 43), *καταχρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ* (X, 33), *εἶχον ... ὅτι* (XI, 32), *τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* (XV, 15), *τιθέντες τὰ γόνατα* (XV, 19). Nunc vero convenit quaerere, quid usus domesticus Marci cum Paulo in lingua reliquerit secundi Evangelii. Quod si comparatur sermo Lucae et Marci, pauca sunt apud alterum, quae Pauli discipulum manifestent, cum apud Lucam tot sint vocabula, scl. 175, tantaque prostet copia dictionum, quae Pauli stilum sapiunt, ut fuerint qui tertium Evangelium voluerint Apostolo adscribere; nihilo tamen secius etiam apud Marcum nonnulla inveniuntur, quibus suspicari possit auctor, qui familiaritate Pauli fruebatur [1].

111. De forma orationis in libris inspiratis. — Praeter ea quibus ars grammatica continetur, complures aliae partes concurrunt ad orationem efformandam, quae, utpote natae ex ratione, ex voluntate, ex phantasia, ex intimis motionibus, breviter ex toto animo scriptoris, mirifice personam eius patefaciunt; idque ita verum est, ut nemo audeat negare, quod in consuetudinem triti proverbii apud omnes gentes venerit: stilus est homo. Istud vero quod in universis scriptoribus contingit, non rite omnibus consentientibus dedecori inspiratis viris; quapropter, ut auctoritate roboretur haec causa, continuo adscribamus aliqua iudicia summi Doctoris rei biblicae, S. Hieronymi, qui per totam vitam deditus studio Sac-

[1] Cf. P. Lagrange, loc. com. p. CXLII—CXLIV.

rarum Literarum potuit quasi medullas scriptorum sanctorum attingere. „Ac primum, inquit, de Isaia sciendum, quod in sermone suo disertus sit: quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae nec habens quidpiam in eloquio rusticitatis admistum. Unde accidit, ut prae ceteris florem sermonis eius translatio non potuerit conservare[1].“ De alio aeque principe Prophetarum: „Ieremias propheta sermone quidem apud Hebraeos Isaia et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior . . . Porro simplicitas eloquii de loco ei in quo natus est accidit. Fuit enim Anathothites, qui est usque hodie viculus tribus ab Hierosolymis distans millibus[2].“ De Ezechiele autem: „Sermo eius nec satis disertus, nec admodum rusticus est, sed ex utroque medie temperatus[3].“ De prophetis minoribus: „Osee commaticus est et quasi per sententias loquens. Ioel planus in principiis: in fine obscurior. Et usque ad Malachiam habent singuli proprietates suas[4].“ Iam ad scriptores Novi Testamenti veniens de tertio Evangelista dicit: „Lucam tradunt veteres Ecclesiae tractatores medicinae artis fuisse scientissimum et magis graecas literas scisse quam hebraeas. Unde et sermo eius tam in Evangelio quam in Actibus Apostolorum, id est in utroque volumine comptior est et saecularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis graecis utitur quam hebraeis[5].“ Postremo „Paulum Apostolum, inquit, proferant, quem quotiescumque lego, videor mihi non verba audire, sed tonitrua[6].“

Sed in hac disputatione praecipue considerandae sunt translationes, quae usurpatae, auctore Cicerone, „ad illustrandam atque exornandam orationem[7]“, genus dicendi potissimum distinguunt varietate consuetudinum, institutionum, legum aetatis et regionis, in quibus scriptores sacri degebant. Etiamsi enim quidam fontes, ex quibus hauriuntur verba translata, communes sint omnium nationum ac tem-

---

[1] Praefat. in libr. Isaiae. P. L. 28, 825. Sententiae S. Hieronymi nunc allatae fuerunt a Dr. Schade collectae in opere Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, p. 17—20.

[2] Prolog. in Ieremiam. P. L. 28, 903.

[3] Praefat. in Ezechielem. P. L. 28, 995.

[4] Praefat. in 12 prophetas. P. L. 28, 1071.

[5] Comment. in Isaiam, VI, 9, seq. P. L. 24, 100; Cf. Epist. 20 ad Damas. cap. 4. P. L. 22, 378.

[6] Epist. 48 ad Pammachium, 13. P. L. 22, 502.

[7] De Oratore, lib. III, cap. 38, nr. 152.

porum, ut liquido intelligitur, si parabolae Iesu in Evangeliis cernuntur, aliqui tamen sunt aliarum gentium et hominum singulorum proprii. Huius generis sunt imprimis imagines more orientalium maxima vi cogitationis fictae, quibus et caelum solem lunam stellas sidera terrasque montes colles maria flumina aeque ac si ad commotiones animi essent apta, inducunt, velut: „stellae caeli, et splendor earum, non expandent lumen suum; obtenebratus est sol in ortu suo et luna non splendebit in lumine suo" (Is. XIII, 10); „et tabescet omnis militia caelorum, et complicabuntur sicut liber caeli; et omnis militia eorum defluet" (XXXIV, 4). Haec Isaias; Ieremias autem: „Aspexi terram, et ecce vacua erat et nihili; et caelos et non erat lux in eis. Vidi montes, et ecce movebantur; et omnes colles conturbati sunt" (IV, 23 et 24); Ezechiel: „Et operiam, cum exstinctus fueris, caelum et nigrescere faciam stellas eius; solem nube tegam, et luna non dabit lumen suum. Omnia luminaria caeli moerere faciam super te" (XXXII, 7 et 8); Ioel: „A facie eius contremuit terra, moti sunt caeli, sol et luna obtenebrati sunt, et stellae detraxerunt splendorem suum" (II, 10). Saepe in Psalmis tales comparationes adhibentur: „commota est et contremuit terra" (XVII, 8; Cf. XCVI, 4); „revelata sunt fundamenta orbis terrarum" (XVII, 16); de montibus dicitur: „conturbati sunt" (XLV, 4), „sicut cera fluxerunt a facie Domini" (XCVI, 5), „exsultaverunt ut arietes, et colles sicut agni ovium" (CXIII, 4, 6), „fundamenta montium conturbata et commota sunt" (XVII, 8); de mari: „moveatur" (CXVII, 7), „sonuerunt et turbatae sunt aquae eorum" (XLV, 4); de fluminibus: „plaudent manu" (CVII, 8). Quae non modo in poemate, sed in libris historicis etiam insunt, sicut: „vociferatus est omnis Israel clamore grandi et personuit terra" (I Sam. IV, 5), „et insonuit terra a clamore eorum" (I Reg. I, 40)[1]. Plures aliae exsistunt sedes propriae sacrorum scriptorum, a quibus similitudines sumuntur, ut leges religiosae: „Dominus pars

[1] De his P. Lagrange ait: „Ce serait évidemment un très lourd contresens que de prendre à la lettre ces fortes images. Ce serait méconnaitre le style de la Bible ... Ce serait même méconnaitre les habitudes du monde ancien, car les Grecs eux-mêmes, en dépit de leurs tendances au rationalisme, ont associé la nature et spécielment, le ciel, aux scènes qui se jouaient sur la terre, et cette tradition n'a jamais été tout à fait interrompue." Le Messianisme chez les Juifs. Paris, 1909, p. 48, 49.

hereditatis meae et calicis mei . . . Funes ceciderunt mihi in praeclaris" (Ps. XV, 5, 6); item illa quae Paulus petit a theatro (I Cor. IV, 9), a stadio (Ibid. IX, 24), ab agone (Ibid. v. 25, et II Tim. II, 5), a bestiarum pugna (I Cor. XV, 32), ab armis Romanorum (Ephes. VI, 14—17; I Thes. V, 8). Quandoque etiam scriptoris munus censetur iure domicilium comparationum, quemadmodum S. Hieronymus: „Naturale est, inquit, ut omnes artifices suae artis loquantur exemplis, et unusquisque in quo studio trivit aetatem, illius similitudinem proferat . . . Cur haec dicta sunt? ut scilicet ostendamus etiam Amos prophetam, qui pastor de pastoribus fuit, et pastor non in locis cultis et arboribus ac vineis consitis, aut certe inter silvas et prata virentia, sed in lata eremi vastitate, in qua versatur leonum feritas et interfectio pecorum, artis suae usum esse sermonibus, ut vocem Domini terribilem atque metuendam, rugitum leonum et fremitum nominaret[1]." Et „In principio Amos . . . diximus illum artis suae usum esse sermonibus . . . Iuxta hunc ergo sensum etiam nunc de eo, quod saepe viderat, sumit exemplum, et sic decem tribuum parvas reliquias de Assyriorum narrat manibus eruendas: quomodo si pastor, devoratis omnibus membris, duo crura aut extremum auriculae de leonis faucibus rapiat[2]."

Hoc vero in loco, ut finem faciamus quaestionis de figura orationis, decet exemplum ponere ipsius S. Marci, quo apparebunt eius animi delineamenta in dicendi modo insignita. Cum igitur res gestas narrat, non videtur acerrimae cogitationis compos ad facta ornanda, tam parum enim spargit varietatis; sic, ut indicet mirabilem Iesu circumspectum, semper inducit verbum *περιβλέπομαι*, *προσκαλεῖται* vero, ut institutionem publice a Domino traditam significet; quod si agitur de privata disciplina, Magister aut ad se discipulos vocat[3], aut decet in via[4]; vocabulum autem *ὄχλος* septies et tricies coetum hominum qui Christum circumibat designat. Ceterum acta similia eodem ordine describit, sicut miracula multiplicatorum panum (VI, 35—44 et VIII, 1—9), sanationes surdi elinguisque et caeci (VII, 32—36 ac VIII, 22—26), daemoniorum eiectiones (I, 23—27

[1] In Amos, cap. I, v. 2. P. L. 25, 993.
[2] Ibid. cap. III, v. 12, 13. P. L. 25, 1020.
[3] III, 13, 23; VI, 7; VII, 14; VIII, 1, 34; X, 42; XII, 43.
[4] VIII, 27; IX, 33; X, 32.

et V, 2, 7, 8, 13, 20), comminationes immundi spiritus atque tempestatis (I, 25, 27 et IV, 39, 41); similiter duplicem adventum ad synagogam (I, 21, 22, 27 ac VI, 1, 2), necnon alias narrationes (XI, 1—4, 6 et XIV, 13, 14, 16). Attamen ea oratio Marci minus varia pro nihilo ducitur, quando eum videmus illustribus pictoris laudibus cumulatum egregie pingere res gestas. Nam ea omnia, minima quoque ad locum ad tempus ad personas spectantia nullo pacto negligit; sed quamquam ista non exponit artificio, tamen in narrationis cursu ope parenthesis et pleonasmi effundit, verbi gratia parenthesis: „Erant autem et mulieres de longe aspicientes“ (XV, 40), „non enim erat tempus ficorum“ (XI, 13), „erat enim habens multas possessiones“ (X, 22); pleonasmi: „Vespere autem facto cum occidisset sol“ (I, 32), „non est propheta sine honore, nisi in patria sua, et in domo sua, et in cognatione sua“ (VI, 4), „nondum cognoscitis nec intelligitis? adhuc caecatum habetis cor vestrum? oculos habentes non videtis, et aures habentes non auditis?“ (VIII, 17). Sed Marcus tunc maxime eminet, cum aliqua minuta profert, quibus actio quasi animata in medio ponitur atque percipiuntur motiones internae agentium; horum autem adiunctorum difficile est exempla eligere, cum Evangelium totum sit talibus refertum; de iis ergo quae ad ipsam actionem attinent, haec afferamus: „et erat omnis civitas congregata ad ianuam“ (I, 33), „dixit discipulis suis, ut navicula sibi deserviret propter turbam, ne comprimerent eum“ (III, 9), „et convenit iterum turba, ita ut non possent neque panem manducare“ (III, 20), „misit digitos suos in auricula eius: et exspuens tetigit linguam eius, et suspiciens in caelum ingemuit“ (VII, 33), „video homines velut arbores ambulantes“ (VIII, 24), „et candida nimis velut nix, qualia fullo non potest super terram candida facere“ (IX, 3), „et non sinebat ut quisque transferret vas per templum“ (XI, 16), „adolescens autem quidam sequebatur eum amictus sindone super nudo“ (XIV, 51). De animi vero motibus haec: „Et ingemiscens spiritu ait“ (VIII, 12), „accipiens puerum statuit eum in medio eorum, quem cum complexus esset, ait“ (IX, 36), „et audientes decem, coeperunt indignari de Iacobo“ (X, 41). Atque non actio modo vividis coloribus depingitur, verum etiam nos ipsi videmur oculis eam cernere; quod quidem efficitur genere usurpandi tempora quasi proprio Marci; nam in 151 locis in-

ducitur praesens historicus, plura participia crebro in eamdem conveniunt orationem; sic in cap. V, 25—27 enumerantur 7 participia, et loco Aoristi saepe Imperfectum ponitur. At aequalitas verborum constructionumque sermonis vulgaris et illa minuta adiuncta factorum, quae Evangelium secundum, etiamsi ceteris brevius, sat completum reddunt, non obstat, quominus elocutio sit fluens expedita rapida idque in pleonasmis ipsis videre licet: „et salva sit, et vivat" (V, 23): „cumque introisset statim cum festinatione" (VI, 25), „neque scio neque novi quid dicas" (XIV, 68); haec vero nota obtinetur temporibus varie interpositis, cuius rei tentatio (I, 12, 13) optimum praebet exemplum, sed potissimum asyndeti[1] et anacoluthi[2], atque usu frequenti vocabuli εὐθύς. Neque a Marco aliena est illa eloquentia nata ex divina dignitate argumenti in Sanctis Litteris consignati, ac propterea sententia illa S. Augustini convenit omnibus sacris scriptoribus; quaesito enim „sapientes tantummodo, an eloquentes etiam nuncupandi sint", respondet S. Doctor: „ubi eos intelligo, non solum nihil eis sapientius, verum etiam nihil eloquentius mihi videri potest . . . Est quaedam (eloquentia), quae viros summa auctoritate dignissimos planeque divinos decet. Hac illi locuti sunt, nec ipsos decet alia, nec alios ipsa: ipsis enim congruit; alios autem, quanto videtur humilior, tanto altior non ventositate, sed soliditate transcendit[3]." Haec deinde ipsa naturalis elegantia sermonis Scripturarum magni refert in litterarum graecarum historia, qua homines inspirati in Novo Testamento oratoriis praetermissis ornamentis doctrinam simpliciter exposuerunt, eoque pacto illius aetatis formam dicendi mollem et artificiosam et rhetoricam ad genus clarum graveque veterum atticorum revocarunt, ut P. Lagrange disserens de S. Paulo optime ostendit[4].

---

[1] VIII, 19, 29; IX, 24, 38; X, 27, 28, 29; XII, 24, 29; XIV, 3, 19. V, 39; X, 14; XII, 27; XIII, 7; XIV, 6.

[2] VI, 8 et seq.; XI, 32; XIV, 49.

[3] De doctrina christiana. Lib. IV, cap. VI nr. 9. P. L. 34. 92. 93.

[4] „C'est que, par-dessus les grammairiens d'Alexandrie et de Pergame, par-dessus les rhéteurs asianiques, précieux ou emphatiques, sans se soucier de l'atticisme archaïsant déjà à la mode, Paul possède l'esprit d'action des anciens attiques classiques. Certes, sa phrase ne ressemble guère à la leur. Mais comme ils ont rejeté systématiquement les faux ornements de la rhétorique de Gorgias pour que leur style ne soit que le vêtement d'une parole précise, allant au but,

112. De variis elocutionis generibus. — Linguam et dicendi formam in se fusas atque dispersas scriptor cuiusvis operis et apte colligit constringitque vinculo generis cuiusdam certi, eodemque ipso eas terminat modo peculiari, sive poetico sive historico sive oratorio sive epistolari sive alio simili. Sed in praesenti quaerere debemus, utrum sacri scriptores inspiratione divinitus afflati verba et orationis figuram, de quibus ante disseruimus, aliquo genere definiverint, quemadmodum et reliqui homines consueverunt; an ita inspiratione mutentur, ut omni vulgari modo reiecto adipiscantur genus quoddam caeleste supra cetera humana positum. Card. Billot alteram videtur partem tueri; postquam enim longe disputavit „de formis literariis Scripturae Sacrae", hoc statuit: „Ultima itaque conclusio sit, quod cum de formis literariis nunc agatur, sanioris forsitan criticae argumentum darent, si loco quaerendi cui communi generi seu praedicamento divini libri sint adiudicandi, agnoscerent potius genus illud singulare transcendens nullam cum aliis comparationem ferens, quod est ipsa Scriptura sacra." Hanc vero rationem ex alia infert: „dignum sane est, ut libri illi quorum Deus principalis auctor, proprium quiddam in ipso modo loquendi prae se ferant, quod in aliis non invenitur[1]." Attamen si genera illa removentur, quae aut morum honestatem laedunt aut veritatem gestorum, catholici omnes neque Card. Billot excepto[2] concordant in sententia, quae tenet inspirationem nullum prorsus dicendi genus decorum repudiare, sed sua sponte ad omnia illa conformari. Licet nonnulla tantum nomina commemorari, quibus res proposita sustentatur: P. Prat[3], P. Pesch[4],

véhément quand il fallait, Paul, simplement parce que le succès littéraire lui paraissait de peu de prix, est allé tout droit à ce qui est la vraie beauté du style." Rev. Bibl. 1916, p. 222. Idem, S. Paul, Épitre aux Romains par le P. M. I. Lagrange O. P., Paris, 1916, p. XLVII.

[1] De Inspiratione S. Scripturae, p. 156.

[2] Cf. Ibid. p. 145.

[3] Anno 1897 sic scribebat: „Un principe dicté par le bon sens, conforme à l'enseignement catholique et, semble-t-il indeniable, résume ce que nous avons à dire: Tout genre de composition, tout procédé littéraire, tout artifice de diction en usage chez les auteurs profanes est légitime chez les écrivains inspirés." L'Évangile et la critique. Études des Pères de la Compagnie de Jésus. Tom. 72, p. 665. Idem Cf. La Bible et l'histoire. Sixième édition. 1908, p. 32, 33.

[4] Apparatus, p. 54 et 122; De Inspiratione nr. 399.

Bonaccorsi[1], P. Brucker[2], L. Hackspill[3], P. Schiffini[4], Cellini[5], P. Durand[6], Merkelbach[7], Brassac[8], P. Höpfl[9]. Et haec quidem universim de generibus.

Deinde vero necesse est de iis disputare, quae Iudaeorum usitato more atque institutionibus temporum sunt divinis voluminibus illata; quamvis enim dicendi modi, utpote in rerum natura nitentes, praebeantur omnibus literis et omnibus saeculis atque apud omnes gentes iidem ac dirigantur aequalibus regulis et normis, nonnulli tamen aut quibusdam temporibus magis vigent aut dissimilibus gubernantur legibus aut peculiarium condicionum causa proprii reperiuntur alicuius aetatis vel nationis. Exordiendo igitur a Vetere Testamento apud scriptores christianos videre licet partitionem, quae illi Iudaeorum vetustae in Legem Prophetas Hagiographa succedit, ac sistit quidem potius in genere librorum, quos in historicos et didacticos seu sapientiales ac propheticos distribuit; quamquam haec divisio non omnibus partibus plana convenit, cum quaedam capita (X—XIX) libri Sapientiae, inter didactica enumerata sunt historica; idem accidit in opere prophetico Baruch, quod ex parte pertinet ad historiam; et commentarium Ionae, quod etiamsi in numero voluminum prophetarum minorum est, nihilo secius narrationem factorum exhibet. At libros relinquimus historicos, simul ac Iobem et Ionam, quia de iis, propter singulares difficultates veritatem attin-

[1] Questioni bibliche, p. 99.

[2] De generibus loquens ait: „J'admets aussi que le premier est incontestable; et même il ne me semble contesté par aucun exégète sérieux, au moins en théorie.“ Bulletin d'Écriture Sainte. Études. Tom. 102 (1905), I, p. 262. Idem sed uberius dicit in opere L'Église et la critique biblique, p. 49—51.

[3] „L'inspiration scripturaire à propos d'un livre récent.“ Bulletin de Littérature Ecclesiastique. 1905, p. 52.

[4] Divinitas Scripturarum, p. 101.

[5] Propaedeutica biblica, p. 186.

[6] Hanc opinionem esse communem anno 1910 asseruit: „On admet assez couramment que l'inspiration n'exclut aucun genre littéraire.“ „Critique biblique.“ Dict. Apolog. de la Fois cathol. Tom. I, col. 795.

[7] L'inspiration des Div. Écrit., p. 49, 50.

[8] In volumine notissimo contritam sententiam breviter ad hunc modum exponit: „En soi l'inspiration et l'infaillibilité de l'Écriture sont compatibles avec tous les genres littéraires.“ Manuel biblique. Paris 1913. Tom. III, p. 224, 225; Cf. p. 174.

[9] Cf. Introd. in s. Vet. Test. libros, p. 112.

gentes, quando de his loquemur, agendum erit; sed hoc loco disserere opus est de didacticis et propheticis. Atque ii, dispares a libris historicis sermone communi confectis, generatim forma poetica exarati sunt; sed haec poesis consuetudinibus populi hebraei et aliorum semitarum non moribus nostris mensurari debet; porro in Oriente illo tempore poetica constabat potissimum ex sententiarum parallelismo; reliquae autem normae versuum hebraeorum in disputatione versantur: aliqui enim volunt pedes numeris sicut in poemate Graecorum et Romanorum metiri; quidam ad modum Syrorum carminum numero syllabarum; alii demum accentibus; similiter de quaestione stropharum adhuc plurimum certatur. Ast omnes concedunt exsistere in arte poetica hebraeorum acrosticha formata litteris alphabeti, in quo versus quaterni vel bini vel singuli vel media pars eorum ab una ex 22 litteris alphabeti incipiunt[1]. Hactenus de forma externa.

Nunc autem agendum est de generibus, quae ex operis argumento pendent et quorum in libris inspiratis reperiuntur lyricum et didacticum ac forte dramaticum etiam in Cantico Canticorum. Ad primum pertinent libri prophetici atque Psalmi magna ex parte; sed inter se remanente genere lyrico differunt specie; sic Lamentationes ad elegiam (Kinot) revocantur: item quaedam Psalmorum inscriptiones, etsi obscure, indicant naturam carminis: שִׁיר, שִׁיר, מִזְמוֹר שִׁגָיוֹן, מִכְתָּם, מַשְׂכִּיל, שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, שִׁיר יְדִידוֹת, שִׁיר מִזְמוֹר, מִזְמוֹר תְּחִלָּה, תְּפִלָּה; ad formam vero didacticam (maschal) reducuntur libri Proverbiorum, Ecclesiastis, Sapientiae, Ecclesiastici et pauci Psalmi. Hae igitur sunt differentiae poetices hebraicae, quae quidem apertius declararentur, si copiosiora fuissent monumenta Assyriorum et Aegyptiorum; attamen ea, quae nunc habemus cognita, satis ostendunt ex una parte species carminum Iudaeorum apud alios quoque populos Orientis exstitisse, ex altera vero poesim inspiratam longe antecellere doctrina et argumento reliquis poematis profanis. Hoc itaque pacto specimina quaedam formae lyricae suppeditant documenta Assyriae, velut planctum de ruinis Babyloniae,

[1] Acrosticha exstant: Ps. IX una cum X, XXV, XXXIV; XXXVII, CXI, CXII, CXIX, CXLV; Prov. XXXI, 10—31; Eccli. L. 13—30; Lament. I—IV; Nah. I, 2—10.

similem Ieremiae lamentationibus[1]. Psalmi autem abundantius collustrantur carminibus assyriis in honorem solis lunae dei temporum compositis[2], aeque poematis inscriptis numini Ištar, Nergal et alii cuicumque deo[3], atque psalmo doloris regis Sammasumukin[4], et psalmo ad Ištar[5], supplicationeque deo Gibil[6]. Litterae quoque aegyptiae aliqua offerunt Psalmis non multum dissimilia, sicut poesim Amenophis IV ad solem, quam psalmus CIV redolet[7]. Genus etiam *maschal,* tam varium et usitatum apud Iudaeos, reperitur apud Assyrios, ut suspicari possumus ex paucis proverbiis cognitis[8], et apud Aegyptios, sicut proverbia *Ptah-hotep*, rusticorum scriptorum, Ani[9]; rabbini quoque hanc didacticam rationem excoluerunt, quae nec Graecos fugit, cum Aristoteles de *παραβολή* loquatur, nec Romanos, Cicero enim et Quintilianus de parabola praecepta tradunt.

Insuper tempore quo libri sapientiales confecti sunt, consuetudo florebat apud scriptores pseudonyma usurpandi; ut enim doctrina ornaretur ampliore dignitate, persona praecellens in re tractanda assumebatur, cui tribuebatur sermo. Quare Marcus Tullius Cicero „Genus autem hoc, inquit, sermonum positum in hominum veterum auctoritate et eorum illustrium plus nescio quo pacto videtur habere gravitatis; itaque ipse mea legens sic afficior interdum, ut Catonem non me loqui existimem[10]“. Ita dicit in libro „De amicitia“, ubi Laelium inducit disputantem, et nominat suum „de senectute“ scriptum, in quo Catonem Maiorem de hac aetate disputare facit. At orator romanus minime primus hanc instituit viam; ipse alterum philosophum graecum commemorat Aristum Chium, qui Tithonum fabularum ad verba facienda elegit[11]; similiter notissima sunt

[1] Cf. P. V. Scheil O. P., Rev. Bibl. 1897, p. 28, 29.

[2] Cf. Dr. Hugo Greßmann, Althistorische Texte und Bilder zum Alten Testamente. Tübingen, 1909. I. Band, p. 80—84.

[3] Ibid. p. 85—91.

[4] Cf. P. Scheil, Rev. Bibl. 1896, p. 75, 76.

[5] Cf. P. Dhorme O. P., Choix des textes religieux Assyro-Babyloniens. Paris 1907, p. 366, seq

[6] Ibid. p. 370, 371.

[7] Cf. P. Mallon S. J., Égypte. Diction. Apolog. de la Foi cathol. (1910) I, col. 1339, 1340.

[8] Cf. P. Dhorme loc. com., p. 398, 399.

[9] Greßmann, loc. com., p. 201—203.

[10] Laelius, De amicitia, I, 4.

[11] De senectute, I, 3.

Platonis commentaria, ubi Socrates magister eius loquitur. Litterae vero non canonicae Iudaeorum uberiores in huiusmodi genere cernuntur; ad nostram enim pervenerunt memoriam, quae adscribuntur Henoch, Assumptio Moysis, Apocalypsis Baruch, liber IV Esdrae, Apocalypsis Abrahae, Testamentum duodecim Patriarcharum; alia vero volumina deperdita sunt, velut Oratio Ioseph, liber Edad et Madad. Apocalypsis Eliae et Zophoniae. Ista igitur laudata simulatio non videtur fuisse a Divinis Litteris aliena, atque hodiernis temporibus auctore P. Brucker omnes paene exegetae catholici tenent, in libro Sapientiae hac ratione scriptorem posuisse disputationem in ore sapientissimi regis Salomonis[1]; P. Condamin idem contigisse arbitratur in libro Ecclesiastis[2], cui assentitur etiam P. Brucker[3]; alii vero ad alia opera hanc normam transferendam censent, ut ad Canticum Canticorum[4], ad scriptum Danielis[5] et Ionae[6], at de his non omnes consentiunt.

Denique praeter genera exposita, quae apud ceteras gentes inveniuntur, unum adhuc restat Iudaeis peculiare, propheticum dico; nam nemini nisi ipsis concessum fuit Prophetarum subsidium, qui divinitus a Deo missi optimos mores et legum obtemperationem custodiebant in populo electo, eoque pacto adventum parabant Messiae, atque ut melius officio suo fungerentur, res procul distantes praedicebant; in unam igitur prophetarum personam historia iam transacta nationis iudaicae et res gestae praesentes et venturae simul conveniebant[7]; ex quo efficitur illos futuris praeterita praesen-

[1] „Ainsi, quoique l'enseignement du livre de la Sagesse soit mis expressément dans la bouche du roi Salomon, saint Augustin, saint Iérôme et presque tous les exégètes catholiques modernes ne se sont nullement crus obligés de regarder ce livre comme l'œuvre du fils et successeur de David.“ L'Église et la crit. bibl., p. 82.

[2] Rev. Bibl. 1900, p. 39 et seq.

[3] Loc. com.

[4] Cf. P. Durand, Critique Biblique. Diction. Apolog. de la Foi cath. (1910). Tom. I, col. 793.

[5] Sic existimat Tournel. Cf. P. Lagrange, Methode historique, p. 83.

[6] Cf. Van Hoonacker. Les douze petits Prophétes, p. 313.

[7] P. Albertus Colunga O. P. copiose hanc quaestionem exponit in „La ciencia Tomista“. Sentidos de las profecías (1911). Tom. II, p. 368, seq. Tom. III, p 29, seq. Sic de re, quam quaerimus, dicit: „El Profeta, que comunica con Dios y participa su visión del porvenir, es el mismo que oye y siente lo que en derredor suyo pasa, que vive con sus hermanos y con ellos sufre y se goza con los su-

tiaque admiscuisse, quare facta post longum temporis intervallum eventura tamquam instantia et iam effecta proponunt. Tamen Sayce opinatur *âsŭpu* Babyloniae fuisse prophetis Israel similes; P. Condamin autem, sequendo iudicium P. Lagrange, *bârû* censet magis similes verorum prophetarum, quamvis inter utrosque inveniatur maxima differentia; attamen in aliis nationibus aliqua inveniuntur, quae sapiunt virorum inspiratorum vaticinationes; sic P. Scheil putat id accidere in quadam assyrica praesensione[1], Gressmann quoque nonnulla huius generis affert ad aegyptias literas spectantia[2]. Ac de Vetere Testamento satis.

Tripartitum autem est genus librorum Novi Testamenti: historicum scilicet, epistolarum, apocalypticum; quae divisio inspiratione divina consecrata in christianorum litteras confestim irrepsit; unde opera etiam apocrypha Novae Legis ex Evangeliis Actis Epistolis Apocalypsibus exsistunt; aeque Patres Apostolici, sicut Clemens Romanus, Ignatius Antiochenus, Polycarpus operam Apostolorum perpetuarunt litteris, quae similitudinem quandam habet operum inspiratorum. Hoc vero loco historiam Novi Testamenti, quemadmodum fecimus respectu Testamenti Veteris, relinquamus, et de genere epistolarum atque de apocalyptico disputabimus. Ac primum de litteris, quae omnibus saeculis in honore fuerunt, neque ullo modo derelictae censendae sunt temporibus pristinis christianismi, ut illae in papyris repertae sat ostendunt. Postquam vero anno 1895 primum papyri editae sunt, „Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin“, epistolae profanae inspiratis illustre attulerunt lumen; ex eis enim intelligimus sanctos viros non solum genus pervagatum sumpsisse, sed etiam in minimis ad communem consuetudinem se accommodasse. Sic verbum inscriptionum *χαίρειν* (Cf. Act. XV, 23; XXIII, 26) adhibet Iacobus (I, 1)[3]; formula *μνείαν ποιεῖσθαι* usurpata a S. Paulo (Rom. I, 9; Ephes. I, 16; I Thes. I, 2; Philem.

cesos adversos ó prósperos; y estas impresiones celestiales y terrenas, que se agitan en el ánimo del profeta, se ligan estrechamente hasta venir á formar un solo ser, como una es la conciencia y la vida y el divino ideal del profeta.“ Tom. II, p. 376.

[1] Rev. Bibl. 1897, p. 29, 30.

[2] Loc. com., p. 204—209.

[3] Exempla hic allata studiose collecta sunt in opere St. Pauls Epistle to the Ephesians by I. Armitage Robinson D. D., Second edition. London, 1914. On some current epistolary phrases, p. 275—284.

v. 4) etiam in epistolis papyrorum invenitur. Salutationes quoque in extremis litteris positae sunt pares in scriptis inspiratis et ceteris, sicut et voces *ἀσπάζομαι* (Rom. XVI, 21) et *ἀσπάζεται* (Col. IV, 10, seq.); similiter usus papyrorum salutandi unum virum simul cum sua familia non est alienus a Paulo (II Tim. IV, 19), neque salutationes amicorum *ἄσπασαι τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς* (Tit. III, 15); item illud *κατ' ὄνομα* (III Ioan. v. 15) non abest a papyris. Alia insuper dicta illarum litterarum communia inspiratis quoque sunt huius modi: in petitionibus directis verbum *παρακαλῶ* (II Cor. II, 8; Philip. IV, 2); in non directis, *καλῶς ποιήσεις* (Phil. IV, 14; III Ioan. v. 6); ad aliquid inducendum novi, *γινώσκειν δε θέλω* (Philip. I, 12. Cf. Rom. I, 3; I Cor. XI, 3; II Cor. I, 8; Col. II, 1; Hebr. XIII, 23); ad gaudium significandum, *ἐχάρην, ἐχάρην λίαν* (Philip. IV, 10; II Ioan. v. 4; III Ioan. v. 3). At nonnunquam vita christiana aliquantum mutavit usum vulgarem; hoc pacto desiderium illud in papyris consignatum: *πρὸ μὲν πάντων εὔχομαι σε ὑγιαίνειν*, Ioannes aliquantum variat, loco *πρὸ πάντων* inserens *περὶ πάντων* (III Ioan. v. 2), atque comparationem inter animam et corpus instituens; item epistolae papyrorum formulis absolvuntur *ἔρρωσο* (*ἔρρωσθε*) vel. *ἐρρωσθαί σε* (*ὑμᾶς*) *εὔχομαι* (Cf. Act. XV, 29; XXIII, 30), Paulus autem finem literarum facit implorans gratiam christianis, Iudas doxologiam adiungit, Petrus in I epistola omen pacis, in II vero doxologiam, admonitiones Iacobus et Ioannes in primis codicillis. Ac locum gratiarum actionis papyrorum propriae *χάρις τοῖς θεοῖς* occupavit in libris inspiratis haec: *χάρις τῷ θεῷ* (Cf. Rom. VI, 17; I Cor. XV, 57; II Cor. II, 14; VIII, 16; IX, 15 etc.); simili ratione dictio christiana *χάριν ἔχω τῷ θεῷ* (II Tim. I, 3; Cf. I Tim. I, 12) successit paganae *χάριν ἔχω θεοῖς πᾶσιν*.

Sed ad genus apocalypticum veniamus, quod iam in quibusdam prophetis Veteris Testamenti dedit suae praesentiae signa, utpote in Isaia Ezechiele Ioele Zacharia praecipue in Daniele; extinctis vero paucis prophetis, qui post exsilium vocem pro populo miserunt, eademque causa litteris propheticis conclusis, apocalypses celeriter sunt pervulgatae atque absentiam operum a prophetis scriptorum quodam modo compensarunt[1]. In hac igitur forma degene-

[1] Batiffol vim apocalypticorum operum ostendit: „elles comblent la lacune littéraire qui s'etend entre l'Ancien et le Nouveau

rata sine dubio a prophetica ratione pius scriptor inducit pseudonymorum ope praeclarum quemdam virum narrantem altissimas revelationes exaggeratis similitudinibus ac figuris ornatas; sed animus apocalyptici scriptoris quasi divina informatus aeternitate versatur in futuris eventibus[1] tamquam in praeteritis vel praesentibus, ita ut dificillimum sit huiusmodi tempora secernere. Complura vero scripta tali genere sunt confecta praesertim tempore interiecto inter medium secundum saeculum ante et post Christum; ea, quae orta sunt apud Iudaeos paullo ante enumeravimus, ubi sermo erat de pseudoepigraphis; christianis autem scriptoribus tribuenda sunt Apocalypses Moysis Esdrae 2 Petri 2 Pauli Thomae Stephani Ioannis apocryphi Bartholomaei et Mariae. Istud autem genus non solum in libris propheticis Veteris Testamenti et in operibus non canonicis locum obtinuit, verum in Evangelio etiam apparet a Iesu Christo adhibitum, cum ad discipulos orationem habuit eschatologicam (Mat. XXIV, XXV et loc. parall.); at in Apocalypsi Ioannis divina inspiratione sancte fuit dedicatum sublevatum spoliatum foeditatibus: primum enim ab apocryphis propterea differt, quod ista volumina pseudonyma sunt, e contra scriptum Ioannis authenticum habetur; deinde ipso argumento et fine longe reliqua, ut animadvertit P. Lagrange, superat[2].

113. De necessariis dispositionibus. — Iam ad istas redire debemus, ut quaestio de instrumenti dispositione absolvatur. Eae autem iudicandae sunt necessariae, quae agens instrumentale scriptionis conformant ad causam principem Deum, quaeque ad finem consequendum accommodant scriptorem[3]. Age, scopus ultimus inspirationis est liber divinus; ergo iis omnibus homo necessario instrui

Testament; et par les espérances si hautement messianiques qui sont leur caractéristique commune, elles sont comme une sorte de prolongement et d'épilogue des prophètes canoniques, en même temps que le prologue de l'Evangile." Dictionnaire de la Bible (Vigouroux). Apocalypses Apocryphes. Tom. I, col. 757.

[1] Sic P. Lagrange ait: „Avant tout l'apocalypse regarde l'avenir, et surtout l'avenir des derniers jours." Le Messianisme chez les Juifs, p. 39.

[2] „L'inspiration divine et leur génie ont bien servi Daniel et saint Jean. Le caractère pratique et le but religieux immédiat de ces admirables apocalypses éclatent en dépit du genre et leur donnent une valeur de vie." Ibid. p. 45.

[3] Cf. nr. 53.

debet, quae ad hunc propositum conveniunt; horum autem praecipua est scientia et cognitio rerum scriptis consignandarum, quae notitia divinitus potest simul cum inspiratione suppeditari, quemadmodum factum est, cum Deus repente sibi Balaam et Caipham prophetas adsciscere voluit; attamen id in scriptoribus inspiratis generatim non evenit, sed hi e contrario aut cursu naturali aut revelatione per longius tempus magna ex parte fuerunt eruditi in iis, quae postea afflatu caelesti scriptis mandarunt. Ac revera in Vetere Testamento videmus scriptores librorum historicorum cognitis fontibus usos fuisse ad res gestas narrandas; sapientes etiam antequam opera didactica scripserant, magno studio ad sapientiae acquisitionem se contulerant, ut Iesus filius Sirach Ecclesiasticum composuit, testimonio prologi huius libri, postquam penitus se dederat ad Sacras Litteras evolvendas, atque ipse ille Iesus confitetur in hoc labore a prima aetate desudasse. „Cum adhuc iunior essem, priusquam aberrarem, quaesivi sapientiam palam in oratione mea“ (LI, 18); item prophetae breviter litteris complexerunt, quae vel divino lumine vel humana experientia decursu totius vitae perceperunt; similiter Apostoli diuturna Iesu disciplina atque Spiritus Sancti institutione parati sunt, Paulus divina revelatione, Marcus et Lucas etiam Apostolorum familiaritate[1]. Ita scriptores instrumenta idonea efficiuntur ad finem propositum; congruunt autem agenti principali, cum eorum voluntates ad nutum divinum convertantur; id vero sine ulla vi obtinetur, propterea quod providentia Dei scriptores suaviter incitat et movet ad scribendum communibus, in quibus versantur, condicionibus; exemplum sit scriptor secundi libri Machabaeorum, quem multitudo librorum et difficultas aggrediendi narrationes historiarum ad hoc opus conficiendum allexerunt[2]; pariter labores ceterorum hominum, qui facta evangelica scrip-

[1] Quam ob rem P. Lagrange inquit: „Mais si l'inspiration, en elle même, ne fournit peut-être pas une idée nouvelle, il faudra que l'enseignement divin soit deposé d'abord dans l'esprit de l'écrivin inspiré soit par des révélations antecedents personnelles, soit par l'education dans un milieu où la révélation est devenue le patrimoine commun des esprits.“ Postea prosequitur: „Dans ces conditions, ce que l'écrivain sacré nous transmet, c'est bien sa chair et son sang, le produit de ses réflexions et de ses veilles, de ses informations et de ses labeurs, c'est l'éclosion de son esprit et de son coeur“ etc. Rev. Bibl. 1896, p. 218.

[2] Cf. nr. 28.

tis mandarunt, in mentem Lucae iniecerunt desiderium Evangelium componendi[1]. Interdum autem praeceptum quoque interpositum est, sicut aliquas Pentateuchi partes videmus Dei iussu scriptas (Ex. XVII, 14; XXXIV, 27; Deut. XXXI, 19); tale mandatum prophetis iniunctum crebro reperitur, ut in Isaia (VIII, 1; XXX, 8), Ieremia (XXX, 2; XXXVI, 2, 28), Ezechiele (XXIV, 2), Daniele (VIII, 26; XII, 4), Habacuc (II, 2); Apocalypsi (I, 11; XIX, 9)[2]. Haec igitur generaliter dicta sunt; quas vero vias, quos modos Deus in praeparatione tam diversorum hominum adhibuerit, in singulis casibus, res valde est abdita aciemque humanae mentis fugit. Scriptores demum apparatu omnium necessariorum dispositionum cumulati recipiunt inspirationem, quae est ultima atque perfectissima dispositio, quandoquidem forma ipsa extremam largitur dispositionem.

---

[1] Cf. nr. 27.

[2] In volumine graeco libri Tobiae simile monitum exstat: *γράψατε πάντα τὰ συντελεσθέντα εἰς βιβλίον.*

DER THEOLOGISCHE WERT DER APPROBIERTEN LEHRE DES HL. THOMAS

(Fortsetzung von IV, p. 153—185, und III, p. 657—684)

Von P. SADOC SZABÓ O. P.

V. Die Gesetzgebung der Kirche für den theologischen Unterricht und die Lehre des hl. Thomas

45. Im ersten Teile dieser Untersuchung haben wir auf den ausdrücklichen Willen der Kirche hingewiesen, in den philosophisch-theologischen Unterrichtsanstalten die Lehre des hl. Thomas einzuführen und zur Grundlage der akademischen Vorlesungen zu machen. Wenn wir jetzt auf diese Verfügung der höchsten kirchlichen Auktorität zurückgreifen, so geschieht es nur deshalb, um die sich daraus ergebenden theologischen Folgerungen über den Wahrheitsgehalt der thomistischen Lehre abzuleiten.

Unser Argument ist einfach und klar. Die Kirche kann sich in solchen Disziplinarfragen, die für die Gesamtkirche erlassen werden, nicht irren, d. h. ihre diesbezüglichen Bestimmungen können nicht nur nichts gegen Glauben und Sitten enthalten, sondern sie müssen den geoffenbarten Wahrheiten entsprechen und dieselben praktisch enthalten. Dies gilt noch mehr von solchen Erlässen und Vorschriften, die sich auf die Reinerhaltung der geoffenbarten Wahrheiten, auf deren Verteidigung, Erklärung und Entwicklung beziehen. Nun liegt aber die offene Tatsache vor, daß der Apostolische Stuhl das philosophisch-theologische System des engelgleichen Lehrers in der Gesamtkirche in allen höheren Lehranstalten mit aller Entschiedenheit eingeführt wissen will. Mithin muß das wissenschaftliche Lehrgebäude des Aquinaten theologisch nicht nur ohne grobe Irrtümer abgefaßt, sondern auch positiv wahr sein. Ja, nachdem seine Lehre von der Kirche als die notwendige und unerläßliche Grundlage des theologischen Unterrichts und folglich auch der wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus bezeichnet wird, so muß dieselbe eine theologisch-wissenschaftliche Beweisquelle, also ein sicherer locus theologicus sein.

Unser Obersatz ist allgemeine Lehre der Theologen, so daß wir ihn zumindest als eine propositio fidei proxima

hinstellen können. Bañez, dessen Traktat „de fide“ bekanntlich eine Leistung ersten Ranges ist, faßt unseren Satz in folgende Punkte zusammen: „Prima conclusio: Summus Pontifex aut Ecclesia in ferendis legibus ad totius Ecclesiae necessarios mores spectantibus, non potest errare . . . nam si in huiusmodi erraret summus Pontifex aut Ecclesia, esset perniciosus error, non minus quam si erraret in fide... Secunda conclusio: Quando summus Pontifex aut Ecclesia in rebus gravioribus et ad christianos mores formandos conducentibus toti populo fideli leges statuit, non potest errare... Tertia conclusio: Asserere aliquam consuetudinem universalem Ecclesiae esse malam vel aliquam eiusdem legem esse iniustam, scandalosum est, et valde temerarium et haeresim sapit[1].“

Straub meint, wenn das Gegenteil wahr sein könnte: „pereclitarentur principia fidei et morum revelata vel revelatis iuncta, unde illa disciplina et doctrina emanavit, vel labefieret ipsum dogma ecclesiae Dei sanctae, per quod ecclesia universa ex fine proprio per voluntatem Domini efficacem nunquam neglegendo salutifera pro bono malum praecipere vel suscipere nullum potest[2],“ und schließt seine Argumentation mit den Worten: „ergo magisterium sacrum infallibile est in statuenda lege universali disciplinae etiam non revelatae ita, ut haec tantum absolute observanda ideoque bona esse possit. Atqui infallibilitas, quae ex verbis Domini extendatur ad disciplinam non revelatam exequendam pariter ad res omnes cum revelatis nexas, etiam speculativas lege quadam Ecclesiae tenendas, extendenda est[3].“

Übrigens hat Pius VI. in seiner dogmatischen Bulle „Auctorem fidei“ einen ähnlichen Satz der Synode von Pistoja mit den Worten zensuriert: „quasi Ecclesia, quae Spiritu Dei regitur, disciplinam constituere posset non solum inutilem et onerosiorem quam libertas christiana patiatur, sed et periculosam, noxiam . . . falsa, temeraria, scandalosa, perniciosa, piarum aurium offensiva, Ecclesiae ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur, iniuriosa, ad minus erronea[4].“

[1] In II. II. p. qu. 1, a. 10. § Dubitatur sexto.
[2] De Ecclesia Christi II, p. 254.
[3] A. a. O. p. 259.
[4] Denzinger, nr. 1578.

Die Richtigkeit unseres Untersatzes kann von niemand, der die Erlässe des Apostolischen Stuhles nur einigermaßen verfolgt und dieselben auch nur oberflächlich angesehen hat, geleugnet werden. Es sind solche Bestimmungen und Weisungen an alle Bischöfe der Kirche, an die Hochschulen und Seminarien, an wissenschaftliche Vereinigungen und an die religiösen Orden erfolgt, so daß der verpflichtende Wille der höchsten kirchlichen Auktorität an die Gesamtkirche in definitiver Form ergangen ist.

Bald nach dem Antritte seines Pontifikates hat Leo XIII., dem, wie Benedikt XV. sagt, „nulla fuit antiquior cura, quam ut S. Thomam Aquinatem apud scholas catholicas in praecipuum honorem restitueret[1]", seine Enzyklika „Aeterni Patris" vom 4. August 1879 an die Gesamtkirche gerichtet, in der er sein Programm über die Neubelebung der theologischen Studien im Geiste des hl. Thomas entworfen hat. Unzähligemal kommt er in seinen späteren apostolischen Schreiben auf diesen ersten grundlegenden Erlaß zurück. Wie man also in den übrigen großen Rundschreiben dieses großen Papstes die katholische Wahrheit, auch wenn sie nicht immer zum unmittelbaren Gegenstande des kirchlichen Lehramtes gehört, ausgesprochen findet, so ist auch in der Enzyklika „Aeterni Patris" der definitive Standpunkt des Apostolischen Stuhles enthalten, der allein richtig und für uns von entscheidender Bedeutung ist.

Pius X. hat in der Enzyklika „Pascendi" vom 7. September 1907 die Häresie des Modernismus ex cathedra verworfen. Darüber kann wohl kein Zweifel sein, soll nicht selbst das feierlichste Urteil der Kirche seiner entscheidenden Kraft beraubt werden[2]. Im praktischen Teile dieses dogmatischen Rundschreibens bestimmt der Papst noch einmal die Philosophie des hl. Thomas als Fundament des theologischen Unterrichtes. Dasselbe wiederholt Pius X. in seinem wieder an die Gesamtkirche gerichteten Motu proprio „Sacrorum Antistitum" vom 1. September 1910.

46. Mit derselben Entschiedenheit reden die Päpste zu den einzelnen Ländern und Nationen. Leo XIII. er-

[1] „Diuturnae", 15. Febr. 1917. Acta Ap. S. IX, p. 107.

[2] Vgl. das Motu proprio „Praestantia", 18. Nov. 1907; siehe Straub, a. a. O., p. 402.

innert die Erzbischöfe und Bischöfe Bayerns an die Pflicht und die Mittel, den heranwachsenden Klerus, den Anforderungen der Zeit entsprechend, auf die höhere Geistesbildung vorzubereiten. Zu den theologischen Studien, sagt der Papst, sollen sie ohne eine gründliche Philosophie nicht zugelassen werden. „Philosophiam eam intelligimus, fährt Leo XIII. fort, intimam solidamque, altissimarum indagatricem causarum, patronam optimam veritatis, cuius virtute neque ipsi fluctuent, neve arripiantur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris (Ephes. IV. 14) et queant etiam doctrinis ceteris adiumenta veritatis subministrare, captionibus praestigiisque opinionum discussis et refutatis. Huius rei gratia, ut opera magni Aquinatis essent in manibus et assidue apteque exponerentur, iampridem monuimus idemque saepius inculcavimus verbisque gravissimis; et gestit animus optimos inde fructus esse a clero perceptos, per quam optimos uberrimosque spe certa expectamus. Scilicet disciplina Doctoris Angelici mire facta est ad conformandas mentes, mire usum parit commentandi, philosophandi, disserendi presse invicteque . . . Ratio quidem humana ad cognitionem rerum interiorem reconditamque libera vult acie penetrare, nec non velle potest; verum Aquinate auctore et magistro hoc ipso facit expeditius et liberius, quia tutissime facit, omni procul periculo transiliendi fines veritatis . . . Eius igitur in schola adolescat et exerceatur clerus ad philosophiam, ad theologiam existet enim vero doctus et ad sacra praelia valens quam qui maxime[1].“

In einem Schreiben an die französischen Erzbischöfe und Bischöfe über die Erziehung des Klerus erneuert Leo XIII. seine Vorschriften über das Studium der Philosophie und erinnert die Bischöfe an ihre Pflicht, sich an die Weisungen der Enzyklika „Aeterni Patris“ zu halten und den Klerus in diesem Sinne zu unterweisen[2]. Dasselbe tat Pius X., indem er die nämlichen Kirchenfürsten auffordert: „vos vestros alumnos sacri ordinis non debetis velle philosophiae praeceptis tantum imbui, quantum in legitima litterarum institutione praescriptum est

[1] „Officio sanctissimo“, 22. Dez. 1887, Acta Leonis XIII. III, p. 26.

[2] „Depuis le jour“, 8. Sept. 1899, a. a. O., VII, p. 290.

publice, sed et uberius et altius, nempe secundum disciplinam Thomae Aquinatis, ut solidam deinceps possint sacrae theologiae reique biblicae scientiam percipere[1]." Die Bischöfe versprechen, dieser Aufforderung des Papstes getreulich nachzukommen: „quare in primis operam dabimus, ut accuratius magistri philosophiam doceant multiplici Ecclesiae praeconio consecratam, ut providentissime moniti sumus litteris illis Encyclicis „Aeterni Patris", quarum memoriam Sanctitas Vestra redintegravit[2]." Zuletzt hat die S. C. de Sem. et de Stud. die nämliche Pflicht in Erinnerung gebracht, wie wir dies schon oben (Nr. 18) gesehen haben[3]."

Ähnliche Weisungen ergingen an die Bischöfe Spaniens[4]. In einem feierlichen apostolischen Schreiben über die Neuordnung der Diözesen in Mexiko lesen wir folgendes: „Nos urget, ut sacri Antistites omnem impendant curam, quo iuventus in spem Ecclesiae efformanda, Angelici Doctoris sacra et caelesti imbuatur doctrina; ubi enim iuventus ipsa se in disciplinam et clientelam eiusdem Angelici Doctoris tradiderit, facile florebit sapientia veri nominis firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata[5]."

Die gleichen ernsten Worte richtet Leo XIII. an die Bischöfe in Brasilien[6] und Peru[7]. Pius X. benützt die Gelegenheit der Vollendung eines theologischen Konviktes an der Universität Freiburg in der Schweiz, um den Bischof von St. Gallen nochmals an die Bedeutung der Theologie im Geiste des hl. Thomas zu erinnern, „quem non principem solum, sed et scholarum sacrarum ducem magistrumque et Leo XIII. Decessor iussit esse, et Nos, cum uberrimi certitudine emolumenti, confirmavimus[8]."

47. Die Kirche hat kraft göttlichen Auftrages das unveräußerliche Recht auf die wissenschaftliche Ausbildung des Klerus, mag sie auf Universitäten, in Seminarien oder anderen Anstalten erteilt werden. Daher

[1] „Sub exitum", 6. Mai 1907, Anal. Ord. Praed. VIII, p. 136.
[2] A. a. O., p. 137.
[3] Acta Ap. Sed. VIII, p. 412.
[4] S. Congr. Stud., 15. Sept. 1897, Anal. Ord. Praed. III, p. 394.
[5] „Illud in primis", 23. Juni 1891, Acta Leonis XIII. IV, p. 239.
[6] „Ad universas", 27. April 1892, a. a. O., V, p. 61.
[7] „Inter graves", 1. Mai 1894, a. a. O., p. 262.
[8] „Novum", 6. Febr. 1906, Anal. Ord. Praed. VII, p. 464.

die Sorge des Apostolischen Stuhles für die gründliche philosophisch-theologische Schulung des priesterlichen Standes in allen Weltteilen. Außer den bereits angeführten Äußerungen des Heiligen Stuhles wollen wir an einige Weisungen des Oberhauptes der Kirche erinnern, die nicht nur ein beredtes Zeugnis von der allseitigen weltumfassenden Tätigkeit der Nachfolger des hl. Petrus sind, sondern auch einen Beitrag zur weiteren Begründung unserer These von der theologischen Auktorität des hl. Thomas bilden.

Nachdem die Enzyklika „Aeterni Patris" in der katholischen Welt einen so freudigen Widerhall gefunden hatte, suchte Leo XIII. auf alle mögliche Weise seinen Vorschriften praktische Geltung zu verschaffen. In einem Schreiben an den Erzbischof von Mecheln legt er dem belgischen Episkopat ans Herz, an der Löwener Universität einen eigenen Lehrstuhl zur Erklärung des hl. Thomas zu errichten, und schließt mit den Worten: „Date igitur operam legendis sapienter magistris, tuendis vigilanter studiis optimis, et sic statuite, tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam Thomae Aquinatis propius accesserit[1]."

Dem Erzbischof von Baltimore drückt derselbe Papst seine große Freude über den von den Bischöfen der Vereinigten Staaten gefaßten Beschluß aus, eine katholische Universität zu gründen, betont die überaus wichtige Aufgabe der katholischen Hochschulen in unserer Zeit für die Pflege der Wissenschaften und sagt: „in hunc finem Nos ipsi simul ac Ecclesiae gubernacula regenda suscepimus, sedulam instaurandis studiis dedimus operam et praesertim ad praeclaram Thomae Aquinatis doctrinam restituendam atque in pristinum decus vindicandam animum viresque adiecimus, id spectantes, ut in graviorum disciplinarum cultu . . . ad nobilissimam veterum sapientiam informaretur ratio philosophandi, eaque disciplinam angelici Doctoris docili studio sequeretur[2]." Am 29. Juni 1895 richtete Leo XIII. ein zweites Schreiben an denselben Kardinal-Erzbischof von Baltimore, spricht seine Befriedigung über die bisherigen Erfolge der neuen katholischen Hochschule aus, hofft von tüchtigen

[1] „Instituto", 25. Dez. 1880, Acta Leonis XIII. I, p. 319.
[2] „Quod in novissimo", 10. April 1887, a. a. O., II, p. 262.

Lehrkräften weitere Fortschritte und dies um so mehr als ja die Professoren „deliberatum omnino habeant Thomae sancti Aquinatis certissimam philosophandi rationem secundum praescripta Nostra religiose persequi ducem[1]".

Auch bei der Errichtung und Bestätigung der katholischen Universität in Ottawa ermuntert Leo XIII., „ut philosophicae ac theologicae institutiones ex S. Thomae Aquinatis doctrina" geschöpft werden[2]. Die gleiche Hoffnung spricht er in einem apostolischen Schreiben an den Erzbischof von Dublin aus[3].

Ebenso fordert Leo XIII. die theologische Fakultät am katholischen Institut zu Paris auf, eingedenk des alten Ruhmes der Pariser Hochschule, zu den großen Scholastikern, besonders aber zum hl. Thomas zurückzukehren[4].

An den Rektor der Universität in Manila schreibt Pius X.: „sanctum et solemne semper habeatis et dicto audientes esse huic Apostolicae Sedi, et ducem philosophandi de divinisque rebus disputandi sequi Thomam[5]."

In seinem Motu proprio über die Errichtung des Leoninischen Institutes zu Anagni bestimmt der nämliche Papst, daß „doctoribus vero aeque et alumnis Thomam Aquinatem sequi ducem eiusque doctrinam colere incorrupte ac tueri lex esto[6]." — Ähnlich äußert sich Leo XIII. in einem Breve an das katholische Institut zu Toulouse[7].

Mit gleich entschiedenen Worten wie seine Vorgänger tritt auch Benedikt XV. für den hl. Thomas ein. In seinem Schreiben an die theologische Fakultät zu Bologna hebt der Heilige Vater besonders rühmend die Hochschätzung des Aquinaten hervor, „cuius doctrinas decessores Nostri illustres, Leo XIII. et Pius X., maximis extulerunt laudibus easque scholis catholicis religiose retinendas praescripserunt[8]."

---

[1] „Benevolentiae", Anal. Ord. Praed. II, p. 266.
[2] „Cum Apostolica", 5. Febr. 1889, a. a. O., III, p. 210.
[3] „Novum argumentum", 1. Jänner 1883, a. a. O., II, p. 3.
[4] „In magna et multiplici", 15. Dez. 1889, a. a. O., III, p. 296.
[5] „Magnopere", 7. Mart. 1909, Acta Ap. Sed. I, p. 273.
[6] „Ad praeclaras", 22. Aug. 1897, a. a. O., VII, p. 68.
[7] „Sacrorum", 11. Jänner 1902, a. a. O., VIII, p. 65.
[8] „Sacrae Theologiae", 3. Dez. 1914, Acta Ap. Sed. VI, p. 690.

Es ist ganz begreiflich, daß der Apostolische Stuhl auch mit besonderem Nachdruck für die Beobachtung seiner Vorschriften in den römischen Hochschulen bedacht war. Die erste Sorge Leo XIII. war, in Rom selbst die persönlichen und sachlichen Bedingungen für die Einführung der wahren Lehre des hl. Thomas zu schaffen[1]. Am 7. März 1880 wurde das Fest des hl. Thomas zum erstenmal nach dem Erscheinen der Enzyklika „Aeterni Patris" in Rom feierlich begangen. Der Papst hielt eine denkwürdige Ansprache an die in öffentlicher Audienz erschienenen Professoren und Hörer der römischen Hochschulen, in der er die Lehre des heiligen Lehrers in schwungvollen Worten verherrlichte und die Anwesenden aufforderte: „date igitur operam, ut ad plures quotidie pertineat tanti magistri disciplina[2]." Eine ähnliche Allokution hielt Leo XIII. am 18. Jänner 1885, in der wir folgendes vernehmen: „maiorum rerum scientiam quod spectat, utiliter videmur et convenienter temporibus fecisse, quod ad disciplinam Thomae Aquinatis studia clericorum revocavimus. Et hac de re quod per litteras, nec semel, aperte monuimus, idem viva voce renovamus: angelicum Doctorem oportere ducem ac magistrum sequi; in quo vos, dilecti fili, quanto plus operae studiique collocaveritis, tanto plus ad excellentiam doctrinae propius accessisse iudicatote[3]."

48. Indessen beschränkte sich die Sorgfalt des Apostolischen Stuhles nicht auf die Universitäten und Seminarien. Die höchsten Wächter des Glaubens und der höheren Wissenschaften wollen, daß auch der Ordensklerus, dem eine überaus wichtige Aufgabe in der Pflege der theologischen Studien zufällt, sich mit allem Eifer der Lehre des hl. Thomas befleißige und ihn als seinen eigentlichen Lehrer betrachte.

So war es früher, wie Leo XIII. in seiner Enzyklika „Aeterni Patris" rühmend hervorhebt. „Omnes prope conditores legiferos Ordinum religiosorum iussisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomae studere et religiosius haerere, cauto, ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti

[1] „Iampridem", 15. Okt. 1879, a. a. O., I, p. 112.
[2] „Pergratus", 7. Mart. 1880, a. a. O., I, p. 143.
[3] „Alacritas", a. a. O, II, p. 119.

viri vel minimum discedere[1]." Benedikt XIII. erinnerte die Karmeliter an ihre Konstitutionen und befiehlt ihnen, daß sie „unam (doctrinam) certamque eiusdem Angelici Doctoris, clarissimi Ecclesiae Dei luminis, constanti Summorum Pontificum, Praedecessorum Nostrorum, testimonio laudumque praeconio tantopere commendatam" beibehalten, lehren und verteidigen sollen[2].

Der moderne Zeitgeist ist dem Ordensstande nicht günstig gesinnt und eher geneigt, seinen Einfluß im allgemeinen und besonders auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete zu hemmen, gewiß zum Schaden der Kirche selbst. Und doch erfordert die Neubelebung der theologischen Studien im traditionellen Sinne ohne Zweifel die treue Mitwirkung des Ordensstandes an der Durchführung der Vorschriften des Apostolischen Stuhles auch bezüglich der Lehre des hl. Thomas. Daher versteht man die Wachsamkeit der Päpste über die theologische Ausbildung des Ordensklerus und ihren ernsten Willen, daß der hl. Thomas auch in den höheren Lehranstalten der Orden vollauf zur Geltung komme.

Wir haben schon früher (Nr. 14) gesagt, mit wie strengen Worten Leo XIII. der Gesellschaft Jesu ihre älteren, aber noch immer Gesetzeskraft besitzenden Vorschriften über die treue Befolgung der Doktrin des Aquinaten ins Gedächtnis zurückruft. Der Papst will in vollem Ernste, daß diese alten Verordnungen auch als Vorschriften des Apostolischen Stuhles eingehalten werden. Leo XIII. erhofft von der gewissenhaften Beobachtung seiner Befehle große Vorteile für die katholische Wissenschaft: „Quod si praescriptis hisce Nostris iidem Societatis alumni religiose debent omnes diligenterque parere, religiosius debent ac diligentius, tum magistri, conformanda ad ea iuventute quam docent, tum studiorum praefecti, vigilando et curando ut integra ea ipsa valeant et observentur. Hoc autem ex conscientia officii singulariter praestabunt moderatores, quorum est sodales ad magisteria deligere: neque dubitent sese in ipsa auctoritate Nostra tueri, ut quos obtemperanti ingenio viderint et studiosos doctrinae S. Thomae, eos merito foveant provehantque, quos

[1] A. a. O., I, p. 101.
[2] „Exponi Nobis", 14. Febr. 1730, Bull. Ord. Praed. VI, p. 701.

vero ad illam (sc. doctrinam S. Thomae) noverint minus propensos, eos a magisteriis, respectu hominum nullo, submoveant. Ita in pontificia Universitate Gregoriana, quae fere est in conspectu Nostro, in quam cogitationes et curas non leves contulimus, laetamur optatis iussisque Nostris satis admodum esse factum[1]." Eine sehr klare, eindringliche Sprache!

Die Herausgabe einer französischen Übersetzung der Werke des gewiß hochverdienten Kirchenlehrers Alphons von Liguori benützt Leo XIII., um in einem apostolischen Schreiben die Aufmerksamkeit seiner zahlreichen Verehrer auf die Bedeutung des hl. Thomas, dem auch der hl. Alphons folgen wollte, zu lenken. „Gratulamur incepto vestro, eo nomine, quod cum Sanctus Auctor (Alphonsus) saepe in scriptis suis Angeli Scholarum doctrinam se secutum fuisse glorietur, ex huiusmodi recentioris Ecclesiae Doctoris erga illum obsequio nova Sancti Thomae doctrinae laus accedat et gloria, quae gravius etiam commendet instaurationem illam christianae philosophiae, quam Nos studiosissime per recentes encyclicas litteras Nostras ad Angelici Doctoris mentem exigendam suasimus[2]."

Die Franziskaner-Schultheologie hat sich in ihrer Mehrheit der Lehre des hl. Bonaventura entfremdet und sich leider dem unfruchtbaren Kritiker Duns Scotus angeschlossen. Durch bloße Kritik wird aber keine Wissenschaft, am allerwenigsten wahre Theologie geschaffen. Leo XIII. versuchte diesen historischen Gegensatz dadurch zu beseitigen, daß er die Söhne des hl. Franziskus einlud, dem heiligen Freunde des Aquinaten zu folgen, in der Überzeugung, daß sie dadurch auch den Weg zu Thomas selbst leichter finden würden. Gelegenheit dazu bot die neue kritische Ausgabe der Werke des Doctor Seraphicus. Leo XIII. richtete am 13. Dezember 1885 ein apostolisches Breve an den Generalminister der Franziskaner und beglückwünschte das Collegium S. Bonaventura zu Quaracchi zu dieser vortrefflichen Leistung. Er spendet dem hl. Bonaventura reiches Lob, jedoch gibt er sofort zu verstehen, daß der seraphische Lehrer nicht vom Doctor Angelicus getrennt werden darf. Er führt die Worte Sixtus V. an, mit denen dieser die beiden Kirchenlehrer als „duas olivas,

[1] „Gravissime Nos", 30. Dez. 1892, Acta Leonis XIII. V, p. 142.
[2] „Licet universum", a. a. O., I, p. 109.

duo candelabra in domo Dei lucentia" und „duas stellas exorientes ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis" bezeichnet. Schließlich faßt Leo XIII. die Bedeutung des Bonaventurastudiums in folgenden Worten zusammen: „Nullo modo dubitandum, quin catholici praesertim iuvenes in spem Ecclesiae succrescentes, qui ad philosophica ac theologica studia secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis S. Bonaventurae operibus plurimam utilitatem sint hausturi[1]."

Eine noch deutlichere und entschiedenere Sprache führt Leo XIII. zwölf Jahre später in einem ebenfalls an den Generalminister der Franziskaner gerichteten Schreiben, dessen Inhalt in den weitesten Kreisen beherzigt werden sollte. „Ad haec te", so redet der Papst den Ordensgeneral an, „qui magistratum Ordinis maximum geris, volumus pro tua prudentia diligenter attendere. De studio maiorum disciplinarum satis commonstrant Litterae Nostrae Encyclicae Aeterni Patris, qua sit ingrediendum via. Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici, res aliena est a voluntate Nostra eademque plena periculi. Perpetua quidem sunt humanae cogitationis itinera, augeturque accessionibus fere quotidianis scientia rerum ac doctrina: quis autem nolit his rebus sapienter uti, quas recentiorum pariat eruditio et labor . . . sed qui vere philosophari volunt, velle autem potissimum debent religiosi viri, primordia ac fundamenta doctrinae in Thoma Aquinate ponant. Eo neglecto in tanta ingeniorum licentia, pronum esse in opinionum portenta delabi atque ipsa rationalismi peste sensim afflari, iam res et facta testantur. Quid si eiusmodi aliquid in eos abrepat, quibus officium sit instituere cupidam religiosae professionis iuventutem? Sanctum itaque sit apud omnes beati Francisci alumnos Thomae nomen; vereanturque non sequi ducem, quem bene scripsisse de se Iesus Christus testabatur[2]." — Selbst die Restaurierung der Franziskanerkirche in Bologna benützt der große Papst, um die Söhne des seraphischen Patriarchen auf die Bedeutung des Aquinaten in der Philosophie hinzuweisen[3].

---

[1] „Quod universa", Op. S. Bonaventurae, ad Claras Aquas, 1887. III. p. II.

[2] „Nostra erga", 25. Nov. 1898, Acta Leonis XIII. VII, p. 204.

[3] „Quem vos", 13. Juni 1894, a. a. O., V, p. 270.

Die Vollendung der erwähnten kritischen Neuausgabe der Werke des seraphischen Kirchenlehrers benützte auch Pius X., um in einem apostolischen Schreiben an den Generalminister Schuler noch einmal die Aufmerksamkeit des ganzen Franziskanerordens auf die Philosophie und Theologie unseres heiligen Meisters hinzuweisen[1].

Die Liebe Leo XIII. zu der großen Benediktinerfamilie ist bekannt. Die Gründung des internationalen Collegium Anselmianum am Aventin in Rom ist sein eigenstes Werk. Es ist also begreiflich, daß dieses Kolleg, eingedenk seines hohen Gönners, dessen Absichten auf wissenschaftlichem Gebiete zu verwirklichen trachtete. Das Anselmianum ist auch zu einer Heimstätte ernster thomistischer Studien geworden. Es genügt, den Namen Josef Gredt zu nennen, um das philosophisch-theologische Programm dieser verdienstvollen Hochschule zu kennzeichnen[2].

Doch mußte für die Aufrechterhaltung und Förderung des mit so großem Eifer Begonnenen gesorgt werden. Dies tat Pius X. gelegentlich der Erneuerung und Erweiterung der Rechte des Anselmianum bezüglich der Verleihung der akademischen Grade. Der Papst knüpft dieses Recht an die Bedingung „ut Professores Collegii Anselmiani in re tum philosophica tum theologica doctrinam semper sequantur Aquinatis, atque in praelectionibus sacrae theologiae pro alumnis, qui ad gradus academicos contendunt, ipsum textum S. Thomae adhibeant[3],“ was wir bereits früher (Nr. 17) hervorgehoben haben.

Es würde zu weit führen, wollten wir noch weitere Erlässe der Päpste an Korporationen, Zeitschriften usw. anführen; denn auch letztere unterstehen der Wachsamkeit des Heiligen Stuhles. So schreibt z. B. Leo XIII., um nur diesen einen Fall anzuführen, an die Herausgeber der von den Vätern der Gesellschaft Jesu redigierten „Civiltà Cattolica“: „Eorum esse singulare munus institutumque debet, romani Pontificatus iura defendere, philosophiae se ac theologiae dedere, idque hac sibi velut

[1] „Doctoris Seraphici“, 11. Apr. 1904, Anal. Ord. Praed. VI, p. 538.

[2] Vgl. das an ihn gerichtete apostolische Schreiben „Pergrato“, 10. Aug. 1912, Acta Ap. Sed. IV, p. 564.

[3] „Praeclara“, 24. Juni 1914, Acta Ap. Sed. VI, p. 335.

lege imposita, ut Thomam Aquinatem sequantur in utraque facultate ducem, eiusque doctrinam praecipuo quodam studio colant, tueantur[1]."

Wer könnte nach allen diesen Dokumenten voraussetzen, daß der Apostolische Stuhl, der kraft göttlicher Verheißung die Gesamtkirche, Hirten wie Schäflein, im Glauben befestigen soll, in seinen Weisungen und Verordnungen über den philosophisch-theologischen Unterricht sich geirrt und uns ein Lehrsystem vorgeschrieben habe, in dem nicht die reine Wahrheit enthalten wäre und dessen Studium wir uns nicht mit vollem Vertrauen widmen könnten?

Das philosophisch-theologische Lehrgebäude des Aquinaten ist also ein Gegenstand der allgemeinen kirchlichen Gesetzgebung und dadurch zugleich mittelbares Objekt des kirchlichen Lehramtes. Daraus folgt auf Grund unserer früheren Erörterungen, daß es, als ein Ganzes betrachtet, nicht nur in sich wahr ist, sondern zugleich als eine theologische Beweisquelle und ein locus theologicus im eigentlichen Sinne des Wortes angesehen werden muß.

VI. Die Lehre des hl. Thomas im Kampf gegen die Häresie

Der Heiland hat Petrus, den übrigen Aposteln und in ihrer Person seiner Kirche den Heiligen Geist versprochen, der bei ihnen bleiben und sie in alle zur Leitung der von Christus erlösten Seelen erforderlichen Wahrheit einführen soll[2]. Sie muß demnach vom Heiligen Geiste über jene wissenschaftlichen Mittel erleuchtet werden, die zur Reinbewahrung, Verteidigung und Erklärung der Glaubenswahrheiten führen, da sie nur auf diese Weise ihrer göttlichen Sendung treu nachkommen kann und eine Verirrung auf diesem Gebiete notwendig auf ihren Stifter zurückfallen müßte.

Seit Jahrhunderten nun sieht die Kirche gerade in der Lehre des hl. Thomas das geeignetste Mittel im Kampfe sowohl gegen jede Häresie als auch gegen jede falsche Philosophie, ja sie erklärt geradezu seine Philosophie als

[1] „Sapienti consilio", 8. Juli 1890, Acta Leonis XIII. IV, p. 64. Vgl. auch „Commentariorum", 18. Mart. 1899, a. a. O., VII, p. 337.
[2] Joh. 14, 26.

die beste und seine Lehre als den Maßstab und Prüfstein der wahren kirchlichen Wissenschaft. Dies ist ein neuer Grund, um von der vollen Wahrheit der Doktrin unseres Lehrers überzeugt zu sein und um sie als einen locus theologicus zu betrachten.

Unser erster Satz steht außer jedem Zweifel, da man sonst mit den alten Protestanten zu dem Schlusse kommen würde, die Kirche könne durch längere Zeit vom Heiligen Geiste verlassen sein und sich in den wichtigsten Angelegenheiten irren. Man müßte folgerichtig mit den Modernisten die Behauptung wagen, die Kirche sei nicht imstande, den wissenschaftlichen und ethischen Bedürfnissen der Zeit zu entsprechen, was Pius X. durch die Zensurierung folgender Sätze verurteilt hat: „ecclesia sese praebet scientiarum naturalium et theologicarum progessibus infensam", und „ecclesia sese praebet imparem ethicae evangelicae efficaciter tuendae, quia obstinate adhaeret immutabilibus doctrinis, quae cum hodiernis progressibus componi nequeunt", ferner: „Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit . . .[1]" Auch die Aftersynode von Pistoja meinte, in den letzten Jahrhunderten seien in der Kirche wichtige religiöse Grundwahrheiten verdunkelt worden, was von Pius VI. als eine Häresie verworfen wurde[2].

Unser Untersatz findet in den Aussprüchen der höchsten Wächter der katholischen Wahrheit seine Begründung.

Der Apostolische Stuhl nennt die Lehre des Aquinaten die vollkommenste und beste. Leo XIII. erklärt, sich auf seine Enzyklika „Aeterni Patris" berufend, „optimam philosophandi formam eam esse, quae ingenio studioque sancti Thomae Aquinatis, totius sapientiae veteris opibus conquisitis, ad immortalitatem est elaborata, quaeque per omnes insequentes aetates summam cultoribus suis laudem decusque comparavit[3]." In seinem System „quid sapientia possit splendidissime elucet[4]". „Haec sane admirabilis fidei cum ratione consensio et conspiratio . . . in uno velut constricta aedificio unoque in conspectu exposita, elucet vel maxime in opere S. Augustini quod est

[1] Denzinger, nr. 2057, 2063, 2065.
[2] A. a. O., nr. 1501.
[3] „Pergratus", 7. Mart. 1880, Acta Leonis XIII. I, p. 142.
[4] A. a. O., p. 143.

de Civitate Dei, pariterque in Summa utraque S. Thomae Aquinatis; quibus libris conclusa profecto habentur quaecunque erant a quibusque sapientibus acute cogitata et disputata, ex iisque licet capita et fontes arcessere eius eminentis doctrinae quam nominant theologiam christianam[1]."

Mit gleicher Entschiedenheit betrachtet der Apostolische Stuhl die Philosophie und die darauf aufgebaute Theologie des Aquinaten als das geeignetste Mittel gegen die Übel der Zeit, und zwar sowohl jener, an denen die menschliche Gesellschaft im allgemeinen, als auch die kirchliche Wissenschaft im besonderen teilweise leidet; da die Prinzipien, die der heilige Lehrer in seinen wissenschaftlichen Forschungen mit wunderbarer Klarheit und logischer Schärfe entwickelt, einen von allen Zeiten unabhängigen, daher immer geltenden Wert haben. Darum ist, wie die Wahrheit selbst, so auch die Lehre des Aquinaten immer zeitgemäß.

So erklärt Pius X., der Aquinate altert nicht[2], und Leo XIII. sagt diesbezüglich: „ad hos (errantes) sanandos et eis gratiam cum fide catholica restituendos, praeter supernaturale auxilium nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam," unter denen der hl. Thomas als ihr Fürst den ersten Platz einnimmt. „Domestica vero", fährt er fort, „atque civilis ipsa societas, quae ob perversarum opinionum pestem quanto in discrimine versetur universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Academiis et scholis sanior traderetur et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Thomae Aquinatis volumina complectuntur[3]." Dasselbe sagt der Heilige Vater von allen anderen Gebieten des menschlichen Wissens.

Ein andermal sagt der nämliche Papst von der Philosophie des hl. Thomas, wie wir schon einmal angeführt haben: „maxime natam aptamque esse apparet tum deiiciendis erroribus insanienti nostrorum temporum sapientia partis, tum contra stabiliendis firmiter ordinis aequitatis, iustitiae fundamentis, quibus tranquillitas reipublicae, salus popu-

[1] „Officio sanctissimo" ad Archiep. et Episc. Bavariae, 27. Dez. 1887, Acta Leonis XIII. III, p. 25.

[2] „Aquinatis disciplinam", 16. Juli 1913, Acta Ap. Sed. V, p. 487.

[3] „Aeterni Patris", Acta Leonis XIII. I, p. 105.

lorum germana gentium humanitas continentur[1]." Und wieder hören wir von demselben Papst, die Bischöfe, die Universitäten, die seine Enzyklika „Aeterni Patris" willig aufgenommen hatten: „sibi non secus ac Nobis exploratum esse affirmant, in doctrinis Thomisticis eximiam quamdam inesse praestantiam, et ad sananda mala, quibus nostra premitur aetas, vim virtutemque singularem[2]." „Atque illud est permagnum, fährt er fort, quod eius doctrina, cum instructa sit atque apparata principiis latissime patentibus, non ad unius dumtaxat, sed ad omnium temporum necessitates est apta, et ad pervincendos errores perpetua vice renascentes maxime accommodata. Eadem vero, sua se vi et ratione confirmans, invicta consistit, atque adversarios terret vehementer[3]." Es ist dem heiligen Lehrer gelungen, „ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit[4].

Pius X. erwartet von der richtigen Anwendung der Philosophie des hl. Thomas den Sieg über die verirrten Gelehrten unserer Zeit. „Confidimus fore, schreibt er, ... doctrinam Aquinatis incorruptam atque integram propagando, ipsos, qui a christiana philosophia alieni sunt, paullatim adducatis, ut hunc adeant sapientiae fontem in omni genere disciplinae uberrimum[5]." Auch Benedikt XV. versichert uns: „divino munere illuxit (S. Thomas) Ecclesiae ad verum affirmandum omnesque errores in reliquum tempus convincendos[6]."

Der katholische Lehrer muß ganz besonders geeignet sein, jene, die der geoffenbarten Wahrheit widersprechen oder sie in einem verdorbenen Sinne erklären, zu widerlegen[7], und in der Tat ist der Kampf gegen die Häresie eine der Hauptaufgaben der Theologie. Nun erklären aber die Päpste, daß der hl. Thomas gerade hierin sich unschätzbare Verdienste erworben hat und daß er das

[1] „Pergratus", a. a. O., p. 142.
[2] „Cum hoc sit", a. a. O., p. 147.
[3] A. a. O., p. 148.
[4] „Aeterni Patris", a. a. O., p. 101.
[5] „Haud sane" ad P. Montagne, Dir. „Revue Thomiste", 23. Nov. 1903, Acta Ap. Sed. I, p. 138.
[6] „In coetu sodalium", 29. Okt. 1916, Acta Ap. Sed. VIII, p. 397.
[7] Tit. 1, 9.

unbesiegbare Bollwerk des Glaubens und der theologischen Wissenschaft ist.

Pius V. preist die hohen Verdienste des hl. Thomas besonders auf diesem Gebiete wie folgt: „quoniam Omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici Doctoris vi et veritate doctrinae, ex eo tempore, quo coelestibus civibus adscriptus fuit, multae, quae deinceps exortae sunt haereses confusae et convictae dissiparentur, quod et antea saepe et liquido nuper in sacris Concilii Tridentini decretis apparuit, eiusdem memoriam, cuius meritis orbis terrarum ex pestiferis quotidie erroribus liberatur, maiori etiam, quam antea, grati et pii animi affectu colendam statuimus.[1]“ Paulus V. nennt den Aquinaten „splendidissimus catholicae fidei athleta, cuius scriptorum clipeo militans Ecclesia haereticorum tela feliciter eludit[2]“. Ein andermal wird der heilige Lehrer von demselben Papst als „catholicae Ecclesiae defensor et haereticorum expugnator“ bezeichnet[3]. Ähnlich sprechen auch andere Päpste, so z. B. Sixtus V.[4], Alexander VII.[5], Benedikt XIII.[6].

In neuester Zeit ist die Kirche von einer alle früheren übersteigenden Gefahr heimgesucht worden, von der Häresie des Modernismus. Dieser hat nicht die Leugnung einer einzelnen geoffenbarten Wahrheit zum unmittelbaren Ziele, sondern die prinzipielle Untergrabung des gesamten übernatürlichen Lehr- und Heilsgebäudes. Er strebt nicht mehr und nicht weniger an als den Eintausch oder die Versöhnung der ewigen Wahrheiten Gottes mit den sogenannten fortschrittlichen, wissenschaftlichen Anschauungen unseres verirrten Zeitalters; oder, wie man kurz und bündig zu sagen pflegt, den Ausgleich zwischen der modernen geistigen Kultur und dem Christentum. Und wie diese letztere alle Gebiete der menschlichen Erkenntnis und Tätigkeit beeinflußt, so mußte auch der Modernismus folgerichtig mehr oder weniger auf alle bisher festgehaltenen Lehren der Philosophie und Theologie verheerend einwirken.

---

[1] „Mirabilis“, 11. April 1567, Bull. Ord. Praed. V, p. 155.
[2] „Splendidissimi“, 17. Dez. 1607, a. a. O., p. 657.
[3] „Cum sicut“, 20. Okt. 1614, a. a. O., p. 699.
[4] „Triumphantis“, 14. Mart. 1588, Bull. Ord. Praed. V, p. 459.
[5] „Litteras“, 7. Aug. 1660, a. a. O., VI, p. 197.
[6] „Pretiosus“, 26. Mai 1727, a. a. O., p. 622.

Schon Pius IX. hat in seinem Syllabus, dem eine unfehlbare Auktorität zukommt[1], den Satz verworfen: „Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere[2].“ Indessen ist jene moderne Geisteskultur, die zu Zeiten Pius X. innerhalb gewisser kirchlichen Kreise sich zuerst bemerkbar machte, im Laufe der letzten Jahrzehnte geradezu unheimlicherweise in die Höhe geschossen und selbst manche Söhne der Kirche fühlten sich unter ihrem Schatten recht wohl, nährten und sättigten sich von ihren giftigen Früchten.

Pius X., von der göttlichen Vorsehung dazu auserwählt, diese neueste Gefahr, die in den Schafskleidern der „Versöhnung“, der „Wissenschaftlichkeit“, der „Forschung“ aufgetreten war, zu entlarven und zu bekämpfen, nennt sie omnium haeresum collectum[3]“, eine „exitiosa labes“ und eine Krebskrankheit[4].

Die Ursache dieser fundamentalen Geistesverirrung ist durchaus nicht die hohe wissenschaftliche Bildung ihrer Vertreter noch die Gewißheit der Resultate ihrer Forschungen. Der Grund, warum die Modernisten so selbstbewußt auftreten, sagt der Heilige Vater, „non ea sane causa est, quod solida polleant exquisitaque scientia; siquidem rationem inter et fidem nulla potest esse vera dissensio (Conc. Vat. Const. Dei fil. cap. 4); sed quod ipsi de se mirabiliter sentiunt; quod pestifero quodam huius aetatis afflati spiritu, sub impuro quasi coelo crassoque vivunt; quod rerum sacrarum cognitionem, quam aut nullam habent aut confusam atque permixtam, stulta cum audacia coniungunt[5].“

Dazu gesellt sich als weiterer Grund, der übrigens seit Paulus'[6] Zeiten in allen Häresien sich vorfindet, die ungebundene Neuerungssucht auf dem ewig geltenden Gebiete der wahren Philosophie und Theologie. „Hoc novitatis studium“, so spricht schon Leo XIII.[7], „cum homines

[1] Straub, De Ecclesia, II, p. 398 ff, 551; Tosi, Vorlesungen über den Syllabus, p. 15; De Groot, De Ecclesia², p. 581.
[2] Denzinger Nr. 1780.
[3] Pascendi (Herder), p. 82.
[4] „Communium rerum“, 21. April 1909, Acta Ap. Sed. I, p. 350.
[5] A. a. O.
[6] I. Tim. 6, 20; II. Tim. 4, 3; Hebr. 13, 9.
[7] „Aeterni Patris“, Acta Leonis XIII, I, p. 103—104.

imitatione trahantur, catholicorum quoque philosophorum animos visum est alicubi pervasisse, qui patrimonio antiquae sapientiae posthabito, nova moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio et non sine scientiarum detrimento." Um dieser Gefahr entgegenzutreten, sagt Pius X.[1], hat Leo XIII. den Aquinaten zum Führer und Meister in den katholischen Hochschulen wieder eingeführt.

Nichts steht dieser zügellosen Neuerungssucht oder, was dasselbe ist, der falsch verstandenen und gehandhabten Freiheit der Wissenschaft so sehr im Wege als die scholastische Philosophie und die auf diese aufgebaute Theologie und jene des hl. Thomas im besonderen Sinne. Darum kann es auch keine bessere Empfehlung des Systems unseres heiligen Lehrers geben als die Furcht und Angst des Modernismus, dieser „incensa novitatis libido[2]" vor der Lehre des Aquinaten einerseits und anderseits die eindringliche Aufforderung des Apostolischen Stuhles, im Kampfe gegen diese neueste Gefahr für Kirche und Glauben sich der Philosophie und Theologie des englischen Lehrers zu bedienen. Ja wir können hinzufügen, wenn die hierzu berufenen Kreise rechtzeitig mit vollem Eifer die Bestimmungen der Kirche über das Studium des hl. Thomas befolgt hätten, so wäre der Modernismus entweder gar nicht emporgekommen oder er hätte wenigstens nicht so viel Schaden, Verwirrung und Erbitterung hervorgerufen, als es leider der Fall gewesen ist.

Schon Leo XIII. beklagt sich über den Mangel an ausgiebigem Erfolg seiner Bemühungen, die Einführung der Philosophie des hl. Thomas betreffend, in einem zwar unmittelbar an die französischen Bischöfe gerichteten, aber gewiß nicht für diese allein berechneten Schreiben im Tone eines betrübten väterlichen Herzens[3]. Noch am Abende seines langen, für die Wiederherstellung der thomistischen Studien unermüdlichen Pontifikates schreibt er an den Bischof von Verdun: „Que ceux qui s'appliquent à l'enseignement et

[1] „In praecipuis laudibus", 23. Jänner 1904, Anal. Ord. Praed. VI, p. 441.

[2] „Communium rerum", Acta Ap. Sed. I, p. 350.

[3] „Depuis le jour", 8. Sept. 1899, Acta Leonis XIII. VII, p. 290—291.

à l'étude de la Théologie et de la philosophie, considèrent comme leur devoir capital, après avoir laissé de côté les inventions d'une vaine philosophie, de suivre St. Thomas d'Aquin et de le cultiver comme leur maître et leur chef[1]."

Bald nach seiner Thronbesteigung fordert Pius X., indem er alle Verfügungen seines Vorgängers über das Studium des hl. Thomas ausdrücklich und feierlich approbiert, alle Vertreter der kirchlichen Wissenschaft auf, „ut solertiam laboresque suos conferant maxime ad coercendam pro virili parte communem illam rationis Fideique pestem, quae longe lateque serpit: neorationalismum dicimus . . .". Im Kampfe gegen diese neue Gefahr hat das „divinum ingenium" des hl. Thomas ausgezeichnete Waffen geliefert, die man gewissenhaft benützen muß[2].

Auch in seinen späteren Äußerungen betont Pius X. beständig, daß dieser „Neorationalismus", der später amtlich „Modernismus" genannt wurde, auf die Außerachtlassung, Verachtung und Geringschätzung, kurz auf die Unkenntnis der scholastischen Philosophie und namentlich jener des hl. Thomas zurückzuführen ist. Es ist klar, daß diese neueren, höchst gefährlichen und irrtümlichen Lehren, sagt Pius X., nur „a superbo quodam fastidio sapientiae veteris quo ratio philosophandi principum scholasticorum, quamquam multiplici Ecclesiae praeconio consecrata, contemnuntur", ihren Ursprung haben können[3]. Die Modernisten „philosophiam ac theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt[4]." „Plures hodie nimium studiosi novitatis, veterem Thomae sapientiam . . . aut fastidiunt aut certe non tanti faciunt, quanti par est[5]".

Benedikt XV. ist auch hierin vollkommen eines Sinnes mit seinem großen Vorgänger. Er will, daß der Aquinate allen, die nach wahrer religiöser Bildung streben, „lumen prope divinum afferat ingenii sui. Constat enim modernistas, qui dicuntur, ideo tam longe a Fide in tantas opinionum varietates aberrasse, quod

---

[1] Vgl. S. Congr. Sem. et Stud., 30. Sept. 1916, Acta Ap. Sed. VIII, p. 413.

[2] „In praecipuis", 23. Jänner 1904, Anal. Ord. Praed. VI, p. 442.

[3] „Sub exitum", 6. Mai 1907, Anal. Ord. Praed. VIII, p. 136.

[4] „Pascendi", Herder, p. 90.

[5] „Haud sane", 23. Nov. 1908, Acta Ap. Sed. I, p. 138.

sancti Thomae principia disciplinamque neglexerint[1]".

Es kann uns darum gar nicht überraschen, sondern muß uns fast selbstverständlich erscheinen, daß in der vordersten Reihe im Kampfe gegen den Modernismus gerade die treuen Schüler des großen Meisters von Aquino sich befanden. Um nur einen, wohl den unerschrockensten, zu nennen, wer hat sich mehr den erbittertsten Haß aller mehr oder weniger antischolastisch und modernistisch gesinnten Kreise zugezogen als gerade der unermüdliche Vertreter und Verteidiger der echten thomistischen Lehre, Prälat E. Commer, dessen unvergängliche Verdienste im Dienste der katholischen Wahrheit entsprechend zu würdigen einer späteren, einsichtsvolleren und hoffentlich auch dankbareren Zeit vorbehalten bleibt.

Commer tat nur seine Pflicht als Lehrer der Theologie, als er gegen Schell „aberrantem a sententia catholica", wie Papst Pius X. feierlich erklärt, wohlgerüstet mit den Waffen des hl. Thomas, aufgetreten ist. Schell, dessen Schriften nur verurteilt wurden, weil in ihnen „novarum venenum rerum alienaeque a catholica fide doctrinae", wie abermals der höchste Wächter der katholischen Wissenschaft hervorhebt, enthalten sind, fand Anhänger und Verteidiger fast ohne Zahl in allen Kreisen; seinem Gegner, der den Mut hatte, sich der neuen Strömung wie eine starke Mauer entgegenzustellen, mußte der Apostolische Stuhl selbst zu Hilfe eilen. „Summa Nos voluptate complexi opus sumus, findet sich der Heilige Vater genötigt, an Commer zu schreiben, quod eam in rem, aetati nostrae civibusque maxime tuis sane quam utilem, condidisti, ut qui Hermanni Schell . . . obtegantur scriptis errores, extraendo iudicares disceptandoque reiceres . . . Quae cum ita sint, egregie te de Religione ac de doctrina meritum edicimus, ac theologi te munere functum praeclare arbitramur, qui, eo germane declarato quid in propositis rebus Ecclesia sentiat, cautum fidelibus esse volueris. Tibi idcirco ex animo gratulamur: simul vehementi hortamur desiderio, ne reprehensiones adversariorum veritus, quas honori tibi et incitamento esse oportet, mentem aut calamum a catholico tuendo

[1] „Sanctum ac salutare", 5. Mai 1916, Divus Thomas III, p. 258.

dogmate revoces." Von den Anhängern Schells hingegen sagt Pius X., daß sie „vel ignoratione occupari veritatis catholicae sunt existimandi, vel Auctoritati Sedis Apostolicae obsistere[1]."

In der Tat ist das päpstliche Breve vom 14. Juni 1907 an Commer ein hochwichtiges Dokument, das offenbar eine lehramtliche Kundgebung des Apostolischen Stuhles ist. Seine Bedeutung wird noch gesteigert durch den ausdrücklichen Befehl des Papstes an die Bischöfe, es amtlich zur Kenntnis des Klerus und Volkes gelangen zu lassen[2], ein Ereignis, das nur selten in der Kirchengeschichte aufgezeichnet sein dürfte. Zugleich ist dieses apostolische Schreiben ein Beitrag von höchster Bedeutung zur Beurteilung der Theologie und der Theologen am Eingang des 20. Jahrhunderts.

Für die Schule des hl. Thomas ist aber die ganze Schell-Commer-Angelegenheit insofern eine große Genugtuung, als aus ihr solch wackere Verteidiger der katholischen Wahrheit und so mutige Bekämpfer der modernistischen Bewegung hervorgegangen sind. Die Bedeutung des Doctor Angelicus für unsere Zeit tritt dadurch noch klarer hervor.

Übrigens hat schon Leo XIII. auf jene großen Gefahren und Irrtümer hingewiesen, die die Vernachlässigung der Lehre des Aquinaten nach sich ziehen muß. „Eo (Thoma) neglecto, so spricht er, in tanta ingeniorum licentia pronum esse in opinionum portenta delabi atque ipsa rationalismi peste sensim affari, nimium iam res et facta testantur[3]". Dasselbe sagt mit ebenso entschiedenen Worten Pius X. Die Lehre des Aquinaten „nec sana ratio vult negligi nec Religio patitur ulla ex parte minui. Eo vel magis, quod si catholica veritas valido hoc praesidio (Thoma) semel destituta fuerit, frustra ad eam defendendam quis adminiculum petat ab ea philosophia cuius principia cum Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi variique Modernismi erroribus aut communia sunt aut certe non repugnant.

---

[1] „Summa Nos voluptate", 14. Juni 1907. Vgl. Commer, Hermann Schell und der fortschr. Katholizismus, 2. Aufl. 1908, p. X—XI.

[2] A. a. O., p. 378.

[3] „Nostra erga" ad Min. Gen. Ord. Minorum, 25. Nov. 1898, Acta Leonis XIII. VII, p. 204—205.

Nam quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit[1]."

Es ist demnach begreiflich, daß der Apostolische Stuhl zu der Erklärung sich ermächtigt fühlt, daß die Außerachtlassung der Lehre des hl. Thomas vielfach zum Abfall vom Glauben führt.

So schreibt Pius X. an den Rektor der Universität Manila: „in hoc agitatione studiorum (S. Thomae) nunquam a christianae veritatis regula aberrabitis, quod non paucis hodie contingit, dum suo ipsorum iudicio aut suspectae certorum hominum auctoritati plus aequo indulgent[2]."

In seiner herrlichen Enzyklika anläßlich der achten Zentenarfeier des hl. Anselm, die wir als den reinsten Ausdruck seines hohenpriesterlichen Herzens, das als ignis ardens für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen glühte, bezeichnen möchten, ermahnt Pius X. eindringlich die Bischöfe, „ut saluberrimos christianae sapientiae fontes, ab Augustino primo reclusos, ab Aquinate locupletatos uberrime" dem jungen Klerus eröffnen sollen. Auf die Enzyklika „Aeterni Patris" und auf seine Modernismus-Enzyklika verweisend, fährt der Papst fort: „Patent heu nimium ruinae, quae neglectis hisce studiis, aut nec certa nec tuta via susceptis, effossae sunt, quum non pauci, etiam e clero, nec idonei nec parati minime dubitarint praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere[3]."

Hinwieder belobt der Heilige Vater die französische Bearbeitung der Summa theologica des Aquinaten — „operis hodie praesertim accomodatissimi, quando qui a Thoma discedunt, iidem videntur eo ad ultimum agi, ut ab Ecclesia desciscant[4]."

---

[1] „Doctoris Angelici", 29. Juni 1914, Acta Ap. Sed. VI, p. 337—338.
[2] „Magnopere", 7. Mart. 1909, Acta Ap. Sed. I, p. 275.
[3] „Communium rerum", 21. April 1909, Acta Ap. Sed. I, p. 383—384.
[4] „Delata Nobis" ad P. Pègues O. P., 17. Nov. 1907, Anal. Ord. Praed. VIII, p. 322.

Aus all dem entnehmen wir, daß sowohl der Apostolische Stuhl als auch die Häretiker und alle durch die verschiedenen Zeitirrtümer beeinflußten Geister, freilich vom entgegengesetzten Gesichtspunkte aus, ganz genau wissen und auch zugestehen, welch geheimnisvolle, unüberwindliche Kraft im thomistischen Lehrgebäude enthalten ist. „Haec quoque, sagt Leo XIII., palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, praeconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter haereticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomae Aquinatis, se facile posse cum omnibus catholicis doctoribus subire certamen et vincere et Ecclesiam dissipare. Inanis quidem spes, sed testimonium non inane[1]".

Somit erscheint der hl. Thomas als der Hort der kirchlichen Orthodoxie und als Prüfstein der im Geiste der Kirche stets arbeitenden und fortschreitenden Philosophie und Theologie. Seine Lehre, zunächst seine Summa theologica, teilte durch alle Jahrhunderte das Schicksal der kirchlichen Wissenschaft[2].

Wollen wir demnach an der göttlichen Leitung der Kirche nicht irre werden, so müssen wir nach dem Gesagten zu dem Schluß gelangen, daß das kirchliche Lehramt uns in der Lehre des hl. Thomas das geeignetste Mittel an die Hand gegeben hat, den Glaubensschatz rein und makellos zu bewahren und ihn gegen die Gefahren, Angriffe und Entstellungen aller Zeiten zu verteidigen. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn das System, das philosophisch-theologische Lehrgebäude des engelgleichen Lehrers selbst inhaltlich vollkommen wahr und eine sichere Quelle der theologischen Beweisführung, ein locus theologicus ist.

VII. Das Verhältnis des hl. Thomas zu den übrigen Lehrern der Kirche

Die Bedeutung der Kirchenlehrer für die Theologie kann nicht genug eingeschärft werden. Man kann auf sie die Worte des hl. Hieronymus anwenden: „non tam ipsos docere, quam in ipsis Deum, qui ad sanctos loquatur, ego

[1] „Aeterni Patris", Acta Leonis XIII. I, p. 103.
[2] Ehrle, Stimmen aus M. L. XVIII, p. 298.

dixi dii estis et filii excelsi omnes (ps. 81, 6)[1]." Sie sind die lebendigen Träger der traditionellen Lehre: „quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt[2]." „Talibus post Apostolos Ecclesia plantatoribus, rigatoribus, aedificatoribus, pastoribus, nutritoribus crevit[3]". Daher ist ihre Auktorität in den Fragen der Glaubenswahrheiten ein locus theologicus, wie früher erwähnt wurde.

So hoch wir nun auch das Ansehen der heiligen Väter und Kirchenlehrer anschlagen, so müssen wir doch die Auktorität der Kirche noch unvergleichlich höher einschätzen, weil ja schließlich die den ersteren zukommende Bedeutung ganz und gar von der Kirche abhängig ist. Daher der markante Ausspruch des hl. Thomas: „Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiusque doctoris[4]."

Diese nämliche kirchliche Auktorität hat nun das Ansehen des Doctor Angelicus über jenes der übrigen Kirchenlehrer in einer Weise emporgehoben, daß wir zur Bekräftigung unserer bisherigen Beweisführung genötigt sind, darauf mit Nachdruck zu verweisen.

Schon nach dem Ausspruche der Schrift forscht der Weise stets nach der Weisheit der Alten, befaßt sich mit Vorliebe mit ihren Lehren und dringt in den Sinn ihrer Sprüche ein[5]. Auch Thomas vertiefte sich aufs eingehendste in die Lehre der Väter, Theologen und Schriften der angesehenen Philosophen früherer Zeiten, so daß die Worte des römischen Breviers: „nullum fuit scriptorum genus, in quo non esset diligentissime versatus[6]", vollauf berechtigt sind. Nach Grabmann „geht Thomas den Weg selbständiger spekulativer Denkarbeit, benützt die Forschungsresultate der früheren Zeit und läßt sich auch von religiös-ethischen Gesichtspunkten leiten[7]". Er suchte aus

[1] Comment. in Epist. ad Gal., lib. I, cap. 1, v. 11, 12.
[2] August. contra Iulianum, l. II, c. 10, nr. 34.
[3] A. a. O., nr. 37.
[4] II. II. p. qu. 10, a. 12.
[5] Eccli. 39, 1.
[6] Lect. V, in f. S. Thomae Aqu.
[7] Thomas von Aquin, p. 26.

den Schriften seiner Vorgänger das Wahrheitselement mit Bienenfleiß herauszulesen und sich mit ihrer Weisheit zu sättigen; denn er war überzeugt, daß der echte Gelehrte die Aufgabe hat, nicht so sehr die Wahrheit zu erfinden, noch weniger sie zu „schaffen", sondern vielmehr auf die bereits erkannte Wahrheit aufzubauen und so den herrlichen Dom der Wissenschaft seiner Vollendung weiter entgegenzuführen.

Manche haben diese hohe Ehrfurcht, die uns in den Schriften des Meisters von Aquino vor den wissenschaftlichen Leistungen der Vorzeit entgegentritt, als Schwäche empfunden. So glaubt Prantl sagen zu dürfen: „Es wäre ein großer Irrtum, denselben (Thomas) für einen selbständigen Denker zu halten[1]". „Für den Geschichtsforscher zeigt sich ja Thomas als eine höchst sekundäre Natur[2]." „Denn er selbst sagt nichts, sondern immer sind es seine Quellen, die solches tun, und die einzige richtige Ausdrucksweise ist: ‚hier schreibt er diesen ab und dort exzerpiert er jenen'[3]." — Also ein Schriftsteller, der sich immer auf seine Quellen beruft, ist vor dem Historiker Prantl nur eine ephemere Erscheinung!

So unverzeihliche Verirrungen einer höchst einseitigen Richtung können die nun einmal feststehende historische Tatsache, daß der hl. Thomas das größte wissenschaftliche, organisatorische Genie in der Philosophie und Theologie ist, nur bekräftigen. Eben weil er die Wahrheit bei allen suchte, gab ihm der Herr eine Weisheit, durch welche er alle seine Lehrer übertraf[4].

Das Urteil des Apostolischen Stuhles hierüber ist allen bekannt. Leo XIII. hebt nach Cajetan hervor, daß der Aquinate „veteres doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quoddammodo sortitus est[5]". „Illorum doctrinas velut dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare

[1] Geschichte der Logik, III, p. 107.
[2] A. a. O., Anm. 481.
[3] A. a. O., p. 90, Anm. 359.
[4] Psalm 118, 99.
[5] In II. II. qu. 148, a. 4, in fine.

praesidium et decus iure meritoque habeatur[1]." — Und andernorts: „Doctrina quidem est tanta, ut sapientiam a veteribus defluentem, maris instar, omnem comprehendat. Quidquid est vere dictum aut prudenter disputatum a philosophis ethnicorum, ab Ecclesiae Patribus et Doctoribus, a summis viris qui ante ipsum floruerunt, non modo ille penitus dignovit, sed auxit, perfecit, digessit tam luculenta perspicuitate formarum, tam accurata disserendi ratione, et tanta proprietate sermonis, ut facultatem imitandi posteris reliquisse, superandi potestatem ademisse videatur[2]." Dasselbe betont Leo XIII. in dem Schreiben vom 27. Dezember 1887 an die bayerischen Bischöfe, in dem er einschärft, daß namentlich in den beiden Summen des heiligen Lehrers „conclusa profecto habeantur, quaecumque erant a quibusque sapientibus acute cogitata et disputata[3]."

Pius X. drückt denselben Gedanken aus: „quae, nata ad utilitatem omnium temporum, sancti Patres Doctoresque Ecclesiae tradiderunt principia sapientiae, ea nemo Thoma aptius, colligendo ex eorum scriptis, composuit, nemo luculentius illustravit[4]."

Übrigens ist diese Auffassung des Apostolischen Stuhles über die Lehre des Doctor Angelicus ebenso alt als diese selbst. Schon Johann XXII. hat nach ganz verläßlichen Zeugen bei seiner Kanonisation die Worte gesprochen: „Ipse plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doctores, in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore suae vitae[5]." Von demselben Papst stammt auch der weitere, die ganze Tragweite der Doktrin des Aquinaten charakterisierende Ausspruch: er habe so viel Wunder gewirkt, als Artikel geschrieben[6], welch letzteres Zeugnis übrigens durch die Aufnahme in das Brevier des Predigerordens an Bedeutung noch gewonnen hat[7].

---

[1] „Aeterni Patris", 4. August 1879, Acta Leonis XIII. I, p. 100.
[2] „Cum hoc", 4. Aug. 1880, a. a. O., p. 148.
[3] „Officio sanctissimo", a. a. O., III, p. 28.
[4] „In praecipuis", 23. Jänner 1904, Anal. Ord. Praed. VI, p. 441.
[5] „Doctoris Angelici", Acta Ap. Sed. VI, p. 339.
[6] Vgl. Bullarium Ord. Praed., t. II, p. 163.
[7] Tertia die infra oct. S. Th., l. III.

Es wirkt demnach nicht überraschend, wenn der Apostolische Stuhl erklärt, es könne in der Kirche keine theologische Auktorität gegen den hl. Thomas angerufen werden, ja die kirchliche Empfehlung oder Gutheißung einer Lehre habe nur insoweit eine Berechtigung, als die betreffende wissenschaftliche Anschauung der Lehre des hl. Thomas entspricht oder wenigstens seinen Prinzipien nicht widerspricht. Pius X. faßt dies in die Worte: „Quod si alicuius auctoris aut Sancti doctrina a Nobis Nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam, ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret[1].“

Demnach kann eine theologische Richtung, die den vom hl. Thomas vertretenen Prinzipien widerspricht oder die von seiner Lehre in wichtigen Fragen — denn diese sind die hier erwähnten „principia Aquinatis“ — abweicht, seitens der Kirche auf keine Anerkennung rechnen. Eine solche Schule kann zwar längere Zeit hindurch geduldet, jedoch nie approbiert werden. Ihre Vertreter können von einzelnen Theologen wegen ihrer anderweitigen Verdienste unter den „auctores probati“ oder „laudati“ angeführt, aber nicht unter den von der Kirche schlechthin gutgeheißenen und empfohlenen genannt werden.

Dieser von Pius X. ganz deutlich ausgesprochene Standpunkt ist indessen nicht neu. Schon Leo XIII. und auch Pius X. haben der Franziskanerschule, die hohe und angesehene Theologen in ihrer Mitte zählt, den engen Anschluß an den hl. Thomas anbefohlen, ja selbst vom eingehenden Studium des hl. Bonaventura erwarten sie eine gesteigerte Beachtung der bestehenden Vorschriften des Apostolischen Stuhles über die Lehre des Aquinaten.

Mehrere Autoren der Gesellschaft Jesu sind dort bei Schriftstellern und Professoren zu solchem Ansehen gelangt, daß darunter die Auktorität des Meisters der Schule in Schatten gestellt schien. Letztere im Geiste des hl. Ignatius und der ursprünglichen Gesetzgebung dieses

[1] „Doctoris Angelici“, Acta Ap. Sed. VI, p. 338.

Ordens wieder herzustellen, war die eigentliche Aufgabe der mehrerwähnten, in der breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit fast unbeachtet gebliebenen oder wenigstens nicht genügend gewürdigten päpstlichen Konstitution „Gravissime Nos“ vom 30. Dezember 1892.

Leo XIII. anerkennt darin die hervorragenden Geistesgaben und den großen wissenschaftlichen Eifer so vieler Autoren der Gesellschaft, setzt aber bei: „At maxime vero cavendum ne forte, ex opinione qua illi floreant eximii auctores ex ipsoque studio, quod impendatur eorum scriptis, potius quam adiumenta, ut propositum recte est, ad veram colendam S. Thomae doctrinam suppeditentur, aliquid oriatur quod uniformi doctrinae officiat: haec enim nullo pacto speranda erit, nisi Societatis alumni auctori adhaereant uni, ei scilicet iam probato, de quo uno praeceptum, sequantur S. Thomam, eumque uti proprium doctorem habeant. Ex quo illud consequitur ut, si qua in re ii ipsi auctores quos laudavimus a documentis magistri communis dissideant, nihil tunc ambigendum quae recta sit via; eamque non difficile erit tenere, propterea quod, in documentis quae certo sunt S. Thomae, non ita fiet facile ut scriptores Societatis ab illo omnes dissentiant. Quare satis fuerit, prout postulent questiones, si ex illis auctoribus deligant qui cum eodem consentiant, una opera duplicem capientes utilitatem, sequi se posse Doctorem Angelicum et optimos Societatis auctores. Nemo autem inducat in animum licere sibi illis promiscue opinionibus uti, quas forte deprehenderit in libris scriptorum Societatis eisque de moderatorum permissu editis[1].“ Der Papst bedauert die allzu leichte Ordenszensur in diesem Punkte, namentlich daß einige Autoren sogar zu behaupten wagen, „doctrinae S. Thomae non ita Societatem habendam esse adstrictam, ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat[2]“. Damit ist jeder anderen, dem hl. Thomas entgegengesetzten oder mit ihm nicht übereinstimmenden Lehrauktorität in der Gesellschaft Jesu die Berechtigung entzogen. Sie können höchstens bis auf weiteres toleriert werden.

Durch alle diese Lobeserhebungen will indessen der Apostolische Stuhl weder die Auktorität der Kirchenlehrer

[1] Acta Leonis XIII. V, p. 139.
[2] A. a. O.

noch jene der von der Kirche anerkannten Theologen herabsetzen, sondern nur die ganz einzig dastehende Bedeutung des Aquinaten als „doctor communis“ und als „doctor doctorum“ präzisieren. Durch die Betonung der thomistischen Studien soll die Bedeutung der übrigen wissenschaftlichen Forschungsarbeiten nicht in Abrede gestellt, sondern erst richtig eingeschätzt werden. Der Aquinate wird zwar von der Kirche Fürst der Theologen genannt, aber er genügt allein ebensowenig, um das breite wissenschaftliche Arbeitsfeld zu bewältigen, wie der weltliche Fürst imstande ist, allein das Gemeinwohl ausgiebig zu fördern. Wie die Metaphysik, unterstützt durch eine gute logische Schulung, den anderen Wissenschaften ihre Richtung angibt, ihre Entwicklung in sichere Bahnen leitet, ihre Resultate nach ihren eigenen Prinzipien überprüft und ihre Verirrungen korrigiert, so ist auch das philosophisch-theologische System des engelgleichen Lehrers durch die Klarheit und Festigkeit seiner Grundsätze, durch seinen meisterhaften Aufbau und durch seine aus den Offenbarungsquellen und Vätern sowie aus den angesehensten Theologen seiner Zeit geschöpften Lebenskraft die sicherste Gewähr der wahren Orthodoxie und des echten, im kirchlichen Geiste sich entwickelnden Fortschrittes der Glaubenswissenschaft.

Dabei versteht es sich aber von selbst, daß es sowohl in der positiven Theologie und in ihren Hilfswissenschaften wie auch in den spekulativen Fächern Gegenstände gibt, die der hl. Thomas entweder gar nicht oder doch nur kurz behandelt und vorübergehend berührt hat. In solchen Fragen ist seine Auktorität mehr negativer Natur, d. h. es genügt, nichts gegen seine ganz klaren Prinzipien vorzutragen. Ja es kann ohne weiteres zugestanden werden, daß auch in den spekulativen Untersuchungen manche Partien von anderen Autoren nicht nur ausführlicher, sondern auch anschaulicher, ja für einzelne Leser sogar mit größerer Überzeugungskraft vorgetragen werden, als dies bei ihm der Fall ist. Es ist demnach nicht nur vom rein historischen, sondern auch vom spekulativen Standpunkte aus unerläßlich, auch in jenen Fragen, die der Aquinate selbst eingehend untersucht, die übrigen Autoren beharrlich zu studieren, nicht nur, um den Gegenstand allseitiger erfassen, sondern auch um den hl. Thomas selbst besser

verstehen und würdigen zu können. Ohne eine solche Erforschung der Leistungen der übrigen wissenschaftlichen Größen wird auch die emsigste Beschäftigung mit Thomas nicht frei von Einseitigkeiten sein.

Dessenungeachtet bleibt es aber die Pflicht eines jeden Theologen, auf dem Gebiete der Gesamttheologie den hl. Thomas als Vorbild, Führer und Meister anzuerkennen und ihm zu folgen. „Hac de re, sagt Leo XIII.[1], quod per litteras, nec semel, aperte monuimus, idem viva voce renovamus: Angelicum Doctorem oportere ducem ac magistrum sequi." Und Pius X. rechnet es seinem Vorgänger zum unsterblichen Verdienste an, daß er „institutis praeceptisque philosophiae christianae ac theologiae Ducem Magistrumque suum restituit Doctorem Angelicum[2]".

Gegen den theologischen Wert unserer bisherigen Ausführungen könnte indessen eingewendet werden: der Apostolische Stuhl hat sich zwar unzweideutig für die Lehre des hl. Thomas ausgesprochen, allein die diesbezüglichen Äußerungen der kirchlichen Auktorität dürften kaum die definitive Auffassung der kirchlichen Lehrgewalt enthalten, noch hatte letztere die Absicht, über die Irrtumslosigkeit des thomistischen Lehrsystems ein unwiderrufliches Urteil auszusprechen und noch viel weniger, uns zu einer diesbezüglichen Verstandesunterwerfung zu bestimmen.

In der Beantwortung dieses an sich naheliegenden Einwurfes wollen wir noch einmal betont wissen, daß die Erlässe des Apostolischen Stuhles über die Lehre des Aquinaten die ganze Kirche angehen, und zwar entweder weil sie direkt an die ganze Kirche gerichtet sind, oder wenigstens kraft ihres Zweckes und ihrer Bestimmung, nämlich die theologischen Studien in einem ganz ausgesprochenen thomistischen Sinne zu erneuern. In den Fragen des Glaubens und der prinzipiellen Beurteilung der Theologie ist es eben nebensächlich, an wen eine Weisung der kirchlichen Lehrgewalt unmittelbar adressiert ist, widrigenfalls würde folgen, daß die amtlichen Schreiben Pius X. über die Irrtümer Günthers oder Frohschammers nur für

[1] „Alacritas", 18. Jänner 1885, Acta Leonis XIII. II, p. 119.
[2] „In praecipuis", 23. Jänner 1904, Anal. Ord. Praed. VI, p. 441.

die Erzdiözesen Köln oder München-Freising einen theologischen Wert hätten. Wenn also die Päpste die Lehre des engelgleichen Lehrers über alle Maßen verherrlichen, empfehlen, vorschreiben und als den Prüfstein der wahren Orthodoxie betrachten, so muß ein solcher Ausspruch für die ganze Kirche gelten, denn Glaube und Theologie bleibt sich überall gleich.

Um nicht bereits Gesagtes zu wiederholen (vgl. Nr. 37 ff.), erklären wir noch einmal, daß die Doktrin des Aquinaten nicht zum direkten, wohl aber zum indirekten Gegenstande des kirchlichen Lehramtes gehört. Die Wahrheit seiner Lehre fällt demnach nicht unter die ex cathedra erfolgten Entscheidungen. Daraus aber zu schließen, die Kirche habe uns noch nicht ihre definitive Auffassung über die Lehre des Doctor Angelicus amtlich zu erkennen gegeben, darum könne sie auch unrichtig sein, ist doch eine zu gewagte Folgerung. Zwischen unfehlbaren Wahrheiten, die ex cathedra entschieden worden sind, und zwischen zweifelhaften und unsicheren Lehrsätzen gibt es bekanntlich noch mehrere Abstufungen, die kein ernster Theologe außer acht lassen darf. Im entgegengesetzten Falle müßten wir auf die meisten loci theologici, ja sogar auf den wissenschaftlichen Charakter der Theologie selbst und namentlich auf jeden Fortschritt in derselben im voraus verzichten; eine verkleinerte Ausgabe von Denzingers Enchiridion würde für den theologischen Unterricht vollständig genügen.

In der Tat, es ist einfach unmöglich, anzunehmen, daß die höchste kirchliche Auktorität durch 600 Jahre eine Lehre lobe, über alles Maß hervorhebe, der ganzen Kirche vorschreibe und daß diese nämliche höchste Lehrgewalt von der Wahrheit einer solchen Doktrin definitiv noch gar nicht überzeugt wäre. Es scheint geradezu unfaßbar, daß, indem die Kirche alle Mittel anwendet, um der wahren Lehre des Aquinaten in ihrem wissenschaftlichen Leben allgemeine Geltung zu verschaffen, sie selbst nicht die Absicht hätte, über die nämliche Doktrin ein unabänderliches Urteil der Gesamtkirche vorzulegen.

Gewiß, die Kirche hat deutlich genug gesprochen. Oder genügen die Rundschreiben, feierlichen Allokutionen, Konstitutionen, Breven, Briefe an die Universitäten, Kollegien, Bischöfe und an Privatpersonen, die Leo XIII. durch

25 Jahre erlassen hat, noch immer nicht, um uns die definitive, unwiderrufliche Auffassung, das klare Urteil und den festen Willen des Apostolischen Stuhles zu offenbaren? Pius X. bestimmt in seiner Modernismus-Enzyklika, daß das Studium der Philosophie des Aquinaten das Fundament des theologischen Unterrichtes bilden müsse, und zwar unter Strafe der Ungültigkeit des Doktorates in der Theologie und im kanonischen Rechte, falls es ohne vorhergehende Absolvierung der Philosophie verliehen worden wäre[1]. — Derselbe Papst warnt die katholischen Theologen wiederholt, vom hl. Thomas nicht im geringsten abzuweichen, da dies, besonders wenn es sich um metaphysische Wahrheiten handelt, immer verhängnisvoll sei[2]. — Schon Leo XIII. hat, wie wir hörten, erklärt: „Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici, res aliena est a voluntate Nostra eademque plena periculi[3]". — In seinem der Überschrift nach an Italien gerichteten Motu proprio „Doctoris Angelici" schreibt er die Summa theologica als Textbuch für alle höheren theologischen Lehranstalten, die das Privileg haben, das theologische Doktorat zu vergeben, vor, abermals unter Strafe der Nullität dieses Grades im entgegengesetzten Falle[4].

Das ist doch genügend, um das klare, unwiderrufliche Urteil des Apostolischen Stuhles über die Lehre des engelgleichen Meisters kennen zu lernen. „Haec declarare, spricht Pius X. mit gehobener Stimme, et praecipere Apostolici officii duximus, ut in re maximi momenti, quotquot sunt ex utroque Clero, saeculari et regulari, mentem voluntatemque Nostram et penitus perspectam habeant, et ea, qua par est, alacritate diligentiaque efficiant[5]."

Gewiß, die Irrtumslosigkeit des philosophisch-theologischen Lehrsystems des Aquinaten ist keine Entscheidung ex cathedra, aber ebenso entschieden halten wir die

[1] „Pascendi" (Herder), p. 104. Vgl. „Sacrorum Antistitum", 1. Sept. 1910, Acta Ap. Sed. II, p. 658; S. Congr. Consist., a. a. O., p. 741.

[2] So in der Enzyklika „Pascendi" (Herder), p. 100; „Sacrorum Antistitum", a. a. O., p. 656; „Praeclara", 24. Juni 1914, Acta Ap. Sed. VI, p. 335.

[3] „Nostra erga", 25. Nov. 1898, Acta Leonis XIII. VII, p. 204.

[4] „Doctoris Angelici", Acta Ap. Sed. VI, p. 341.

[5] A. a. O., p. 338.

Richtigkeit unserer These aufrecht, nämlich daß die Lehre des hl. Thomas, als Ganzes gefaßt, ein locus theologicus im eigentlichen Sinne des Wortes ist, so daß ihr Inhalt objektiv wahr und als eine sichere theologische Beweisquelle zu betrachten ist. Wir sind der Überzeugung, daß dieser unser Satz als eine propositio theologice certa anzusehen ist.

Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet in Österreich-Ungarn K 15.—, im Deutschen Reich Mk. 12.50. Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.

ZUR KONTROVERSE ÜBER DIE KÖRPERLEHRE IN DER GRIECHISCHEN UND SCHOLASTISCHEN PHILOSOPHIE

Von Dr. EUGEN ROLFES

Vor nunmehr fast einem halben Jahrhundert, im Jahre 1871, hatte der damalige Privatdozent an der Bonner Universität, Georg v. Hertling, eine Schrift über Materie und Form bei Aristoteles veröffentlicht, die sich von der aristotelischen und gleichzeitig scholastischen Körperlehre lossagte. Der Scheidebrief steht schon in der Einleitung am Schluß (p. 7 f.) zu lesen, wo es heißt: „Zur Illustration von Lotzes treffendem Ausspruche (Mikrokosmus III, 218), daß nie allgemein die alten Irrtümer aufgehört und nie scharfsinnige Geister gefehlt haben, ‚die, von dem edlen Rost des Altertums bestochen, welcher sie überzieht, gerade in ihnen die Goldkörner einer heilig zu überliefernden und weiter zu entwickelnden Wahrheit erblickten', ließe sich auf Lehrbücher der Philosophie hinweisen, die uns die ‚morphologische' oder ‚formistische' Theorie als ausreichend und fruchtbringend in der Deutung des wirklichen Geschehens empfehlen möchten."

Nach v. Hertling hat Baeumker, sein jetziger Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Philosophie in München, damals Professor an der Universität Breslau, in dem Werke vom Jahre 1890 „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie" denselben kritischen und ablehnenden Standpunkt eingenommen. Ihm zufolge ist die reale Möglichkeit, die nach Aristoteles das Wesen der Materie ausmacht, nicht bloß ein innerer Widerspruch, da das Mögliche nicht real und das Reale nicht bloß möglich sei (a. a. O., p. 251), sondern Aristoteles wäre sich auch selbst in seiner Auffassung nicht gleich geblieben, da er den in der Metaphysik (VII, 3. 1029 *a*, 20 f.) aufgestellten Begriff der Materie, nach dem sie weder ein substantielles noch ein akzidentelles Wirkliches sein soll, in seinen natur-

philosophischen Schriften als zu leer wieder aufgebe und der Materie einen bestimmten Inhalt anweise, durch den sie erst geeignet werde, das Substrat der empirischen Naturprozesse zu sein (ebenda, 254 f.). Derselbe Autor verwirft auch die überlieferte Auffassung, gemäß der Aristoteles den Begriff des Urstoffes von Plato übernommen hat, und will, daß die primäre Materie bei Plato, jene Gattung, die im Timäus 49 *A* als dritte neben den Ideen und den Naturdingen und als Aufnehmerin des Werdenden erscheint, nichts weiter sei als der leere Raum, d. h. die bloße Ausdehnung (p. 177 ff.).

Die beiden katholischen Gelehrten sind aber in den genannten Aufstellungen nicht originell, sondern haben ihren Vorgänger an Zeller, von dessem Werke, der Philosophie der Griechen, Professor Baeumker im Vorwort seines Buches rühmt, daß es ein unvergleichliches Geschichtswerk sei, von dem er die ganze Arbeit hindurch den größten Nutzen habe ziehen können (p. XI). Die Idee vom Raume als der platonischen Materie hat zuerst Aug. Boeckh gehabt „Über die Bildung der Weltseele im Timäus des Platon“ in Studien, herausgegeben von C. Daub und Fr. Creuzer, Bd. III, Heidelberg 1807; wieder abgedruckt in Gesammelte kleine Schriften (III, p. 109—180).

Als eine Art später und stillschweigender Verwahrung gegen das Hertlingsche Buch war die von mir im Jahre 1896 ursprünglich als Beilage zu dem Jahrbuche für Philosophie und spekulative Theologie von Commer herausgegebene Arbeit „Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles“, Paderborn, Schöningh, gedacht: v. Hertling hat auf sie nicht geantwortet.

Dann hat P. Magister Gundisalv Feldner, Ord. Praed., zur Abwehr gegen beide Darlegungen, die von v. Hertling und von Baeumker, die eingehende und scharfsinnige Untersuchung „Der Urstoff oder die erste Materie“ in dem genannten Jahrbuch, 12. Jahrgang 1898, veröffentlicht. Auch hierauf hat v. Hertling meines Wissens geschwiegen. Baeumker hat in einer kurzen Erwiderung im Philosophischen Jahrbuch, 11. Jahrgang 1898, p. 182 ff., den von Feldner gegen ihn angeschlagenen, etwas derben Ton gerügt, aber auf eine sachliche Auseinandersetzung verzichtet.

Dagegen hat der letztgenannte Gelehrte seinen von Aristoteles abweichenden Standpunkt neuerdings in einer

kleinen Schrift „Roger Bacons Naturphilosophie“, Münster, Aschendorff 1916, kundgegeben und von den Gründen gesprochen, die ihn sowie v. Hertling hinderten, in dem formlosen Stoff eine wirkliche Erklärung des Naturgeschehens zu finden (p. 13 f.). Er meint aber auch jetzt noch mit v. Hertling darauf bestehen zu müssen, daß Aristoteles überall dort, wo er naturwissenschaftlich und naturphilosophisch spricht, den abstrakt metaphysischen Begriff der Materie völlig beiseite läßt und statt dessen den besonderen Beitrag hervorhebt, den die Materialursache durch ihre Eigenart für das jeweilige Erzeugnis der Natur liefert (p. 14). Auch bezweifelt er, daß der mittelalterliche und auch der thomische Begriff der materia prima allein auf aristotelischer Grundlage erwachsen sei, er erweise sich vielmehr auch stark vom Neuplatonismus abhängig (p 15).

Diese Publikation Professor Baeumkers ist es, die mich veranlaßt hat, nunmehr mit bezug auf seine beiden Schriften zugleich die nachfolgende Erörterung zu schreiben. In ihr werden zweierlei Fragen behandelt, die eine, wenn ich so sagen darf, eine quaestio facti, die andere eine quaestio iuris, indem die eine die geschichtliche Lehre Platos, Aristoteles' und der Scholastiker über die Materie und Form zum Gegenstande hat, während die andere sich mit den inneren Gründen für die Lehre des hl. Thomas von dem Urstoff und der Wesensform, die auch die Lehre der beiden großen Griechen ist, beschäftigt. Ich kann den meisten Angaben Herrn Professor Baeumkers über die historische Stellung Einzelner zu der Frage, besonders in seinem Werke über die Materie, nicht kritisch nachgehen, da mir eine solche Arbeit zu ferne läge. Was aber den systematischen Teil meines Aufsatzes angeht, so möge niemand an meiner Polemik Anstoß nehmen. Wer die vielen und großen Schwierigkeiten des Problems der Materie kennt, wird zugeben, daß die Verständigung in dieser Frage, auch bei beiderseitigem guten Willen, nicht so leicht und schnell herbeizuführen ist. Aber die wiederholte Diskussion desselben Problems muß, in rechter Weise angestellt, zur Aufhellung der Mißverständnisse führen. Die Schwierigkeit des Gegenstandes wirft übrigens auch auf die alten Texte, die von ihm handeln, ihre Schatten, so daß auch hier die vorhandene Verschiedenheit der Auffassungen entschuldbar erscheint.

Suchen wir uns denn also zuerst der wirklichen Lehre Platons von dem Urstoff zu versichern.

Wie Zeller in der Philosophie der Griechen II, I, 4. Aufl., p. 727 f., erklärt, nahm man früher allgemein an, Plato habe eine ewige oder doch eine der Weltschöpfung vorangehende körperliche Materie gelehrt. Schon Aristoteles, sagt uns Zeller, habe zu dieser Auffassung Anlaß gegeben, wiewohl er selbst sie nicht teile; bei den Späteren sei dieselbe ganz herrschend und auch in neuester Zeit habe sie namhafte Vertreter gefunden, wogegen freilich nicht ganz wenige sich ihr entgegengestellt hätten. Sie können manches für sich anführen. Die Grundlage des sinnlichen Daseins (soll heißen der Naturdinge, der Körperwelt) werde, wie zuzugeben sei, in manchen Stellen des Timäus so beschrieben, daß uns diese Beschreibung, für sich genommen, auf die Vorstellung eines materiellen Substrats führen würde; sie sei dasjenige, in dem alle bestimmten Stoffe wurden; sie werde mit der Masse verglichen, aus welcher der Künstler seine Figuren bilde; sie werde als das *τοῦτο* und *τόδε* bezeichnet, welches, bleibend, was es ist, bald die Form des Feuers, bald die des Wassers usf. annehme; es werde endlich von einem Sichtbaren geredet, das vor der Entstehung der Welt in der Unruhe einer regellosen Bewegung die Formen und Eigenschaften aller Elemente verworren und undeutlich in sich gehabt habe.

In dieser Erklärung Zellers ist zunächst das Eingeständnis wichtig, daß von jeher bis in die jüngste Zeit, d. h. bis auf Boeckh, die platonische Materie so ziemlich allgemein für einen körperlichen Stoff gegolten hat. Das ergibt, wie jedermann sieht, eine starke Präsumtion für die Richtigkeit dieser Auffassung. Die Schriften Platos haben seit Jahrtausenden zur Beurteilung vorgelegen, und wer will behaupten, daß nach so langer Zeit unversehens eine Entdeckung gemacht werden konnte, die danach angetan war, das alte einmütige Urteil über die Natur der platonischen Materie umzustürzen? Insofern freilich Zeller von einer ewigen, d. h. in seinem Sinne unerschaffenen Materie bei den Philosophen redet und auch diese Deutung für eine ehemals ziemlich allgemeine ausgeben möchte, befindet er sich in einem Irrtum über die Tatsachen. Nach Augustin z. B. in der Civ. Dei 8, 6 und nach St. Thomas, um nur diese beiden zu nennen — wir kommen auf St. Thomas

zurück —, ist die platonische Materie wie alles Endliche von Gott erschaffen, während freilich Suarez in den Metaphysischen Disputationen 13, 4, 15 die gegenteilige Meinung vorzieht, indem er sich auf Justin, Ambrosius, Athanasius, Plutarch, Philoponus und Themistius beruft. Wir werden weiter unten sehen, daß Plato tatsächlich die Materie von Gott erschaffen sein läßt. Beachten wir sodann an zweiter Stelle, was Zeller über Aristoteles' Ansicht von der platonischen Materie sagt. Schon der Stagirite soll zu der ehemals herrschenden Auffassung von ihr Anlaß gegeben, sie aber selbst nicht geteilt haben. Das erste ist in gewissem Sinne wahr, soweit nämlich bei einer durch die platonischen Texte selbst geforderten und unumgänglichen Deutung von einem äußeren Anlasse noch Rede sein kann; das zweite ist nicht wahr. Es läßt sich gegen Zeller zeigen, daß auch Aristoteles zweifellos keine andere Auffassung gehabt hat.

Den Beweis liefert das 9. Kapitel des ersten Buches der Physik. Aristoteles hatte in den beiden vorhergehenden Kapiteln die Notwendigkeit nachgewiesen, für die sinngemäße Erklärung des substantialen Werdens, d. h. der Entstehung neuer Wesen in der Natur, wie der jungen Pflanzen und Tiere, ein Substrat anzunehmen, das, abstrakt für sich betrachtet, keine komplete oder fertige Substanz ist, sondern nur als bildsamer Stoff des Werdens angesehen werden muß. Nachdem er dann am Schlusse des 8. Kapitels gesagt hat, daß die Entdeckung dieser Natur, eben des Urstoffes, die früheren Naturphilosophen aus allen Verlegenheiten befreit haben würde, worein das Problem des Werdens und Vergehens sie setzte, erklärt er am Anfang des 9. Kapitels, daß nichtsdestoweniger einige Forscher, und diese sind nach aller Eingeständnis die Platoniker, ihn bereits gefunden hatten, nur habe Plato das eine Moment am Urstoff, den einstweiligen Mangel der erst durch das Werden zu gewinnenden neuen Wesensform, nicht scharf genug oder gar nicht von dem Stoffe selbst unterschieden, eine Ausstellung, von der Suarez mit vollem Rechte urteilt, daß sie mehr ein Streit um das Wort sei. „Plato", so sagt er in seiner Metaphysik 13, 4 zu Anfang, „Plato faßt im Timäus nicht anders als Aristoteles die Materie unter das Seiende (ens) und erklärt ihre Natur ausführlich und sehr gut, hin und wieder aber nennt er sie

(was wir freilich nur aus Aristoteles wissen) ein nicht Seiendes, worin er von Aristoteles getadelt wird, weil der Charakter als nicht Seiendes nicht sowohl der Materie als der Privation zukommt. Aber hier liegt der Streit nur im Worte, est dissensio in voce tantum; sie wird nicht Seiendes genannt, insofern Seiendes antonomastisch für das komplette Seiende steht, das schlechthin Seiendes ist."

Daß Suarez den Aristoteles richtig verstanden hat, lehrt uns sein Text selbst. Wir übersetzen ihn, wie folgt: „Berührt haben diese Natur schon einige andere, aber nicht hinreichend. Denn erstens geben sie zu, daß es ein Werden schlechthin aus Nichtseiendem gebe, in welcher Beziehung dann Parmenides recht habe; sodann meinen sie, daß dieselbe, wenn der Zahl, so auch der Potenz nach nur eine sei. Aber darin liegt ein gewaltiger Unterschied. Denn wir behaupten, daß Stoff und Mangel zweierlei sind und dass von diesen beiden der eine, der Stoff, mitfolgend, dagegen der Mangel an sich Nichtseiendes ist und daß der eine, der Stoff, sozusagen schon nahezu Substanz ist, dagegen der Mangel in keiner Weise. Jene aber nehmen ohne jene Unterscheidung das Große und das Kleine, ob nun dabei beide zusammengenommen werden oder jedes für sich betrachtet wird, für das Nichtseiende. So ist denn diese Art Dreiheit eine ganz andere als jene von uns aufgestellte. Denn so weit führte sie zwar ihre Einsicht, daß allem Werdenden eine bestimmte Natur zugrunde liegen muß, aber sie setzen dieselbe als eine. Denn wenn man auch eine Zweiheit setzt, die man das Große und Kleine nennt, so tut man gleichwohl dasselbe, da man dabei die andere Beziehung übersehen hat. Denn sie bleibt und ist neben der Form Mitursache des Werdenden, gleichwie eine Mutter, die andere Seite des Gegensatzes jedoch möchte dem, der sein Augenmerk auf ihre böse Wirkung richtet, oft gar nicht zu existieren scheinen. Denn da es etwas Göttliches, Gutes und Begehrenswertes gibt, so ist uns das eine ihm entgegengesetzt, dagegen ist uns das andere etwas, was durch seine Natur darauf angelegt ist, nach ihm zu streben und zu begehren. Für jene stellt sich aber das Ergebnis ein, daß der Gegensatz nach seiner eigenen Vernichtung begehrt. Und doch kann weder die Spezies nach sich selbst streben, da sie es nicht nötig hat, noch kann ihr Gegenteil nach ihr streben, da die Gegensätze sich vielmehr ver-

nichten. Vielmehr ist dieses strebende Moment die Hyle, die Materie, gleich dem Weiblichen, das nach dem Männlichen, und gleich dem Häßlichen, das nach dem Schönen verlangt, wo ja nicht das Häßliche an sich das Verlangen hat, sondern das, was mitfolgend häßlich ist, wie auch nicht das Weibliche an sich, sondern was mitfolgend weiblich ist" (Physik I, 9, 191*b*, 35—192*a*, 25).

In diesem Text ist vor allem die Erklärung des Aristoteles bedeutsam, daß Plato schon vor ihm den Urstoff gefunden habe, was er offenbar nicht hätte sagen können, wenn er gedacht hätte, Plato habe mit dem Urstoff den leeren Raum gemeint, da er selbst ja unter dieser Natur ein substantiales Prinzip versteht. Wenn er sagt, Plato habe diese Natur, die das fortgesetzte Werden in der Schöpfung erst philosophisch begreiflich macht, berührt, so will er damit eben ausdrücken, daß er sie erfaßt, nicht etwa bloß, daß er sie gestreift habe. So sagt auch Plato von der Materie, sie sei berührbar, d. h. erfaßbar, erkennbar ohne sinnliche Wahrnehmung durch eine Art unechten Begriffes (Tim. 53*B*), wobei im Vorbeigehen bemerkt sei, daß der Raum doch nicht wohl, wie es hier geschieht, der Wahrnehmung entzogen werden konnte, da er unter die sinnliche Anschauung fällt. Indessen dies gehört schon in die selbständige Betrachtung der Lehre Platos, die noch folgen soll.

Daß sich Aristoteles in der Körperlehre mit Plato wesentlich eins wußte, zeigt auch die Bemerkung: So weit führte die Platoniker zwar ihre Einsicht, daß allem Werdenden eine bestimmte Natur zugrunde liegen muß, aber sie setzen dieselbe als eine.

Aristoteles gebraucht ferner auch seinerseits von der Materie denselben Ausdruck wie Plato: er stellt sie mit der Mutter zusammen, Plato vergleicht im Timäus 50*D* ebenfalls das aufnehmende Prinzip mit der Mutter, das Urbild, nach dem das Werdende gestaltet wird, mit dem Vater, das Werdende selbst mit dem Kinde.

Nun soll Aristoteles zufolge, Plato es freilich darin versehen haben, daß er von der Materie nicht den Mangel unterschied, aber das Verhältnis der Materie zum Mangel läßt sie selbst unberührt und so will denn Aristoteles auch bezüglich der Natur der Materie ganz und gar nicht anders denken als sein Lehrer Plato; nur dies beanstandet er,

daß sie ohne den Mangel Werdegrund sei, und nur hierauf bezieht sich seine Kritik.

Die Dinge werden auf dem Naturwege nicht aus nichts, so meint er einmal, das müßten sie aber, wenn die Materie und der ihr anhaftende Mangel der neuen Form nicht auseinandergehalten werden. Denn der Mangel ist Nichtseiendes schlechthin und ist in keiner Weise Substanz.

Materie und Mangel, wendet er weiter ein, sind zwar der Zahl, d. h. dem Subjekte nach, an dem sie sich finden, eins, aber der Potenz, d. h. dem Begriffe nach sind sie nicht eins. Aus der Materie kann etwas werden, aus dem Mangel, dem reinen Nichts, kann nichts werden.

Auch wenn man, so rügt er drittens, das Große und Kleine als Materie bezeichnet, ist damit nicht die Dualität, die wir meinen, die von Materie und Privation, Stoff und Mangel, gewonnen: der Mangel bleibt unberücksichtigt und doch, wie stark hebt er sich von der Materie ab! Wie sehr gebührt ihm darum eine besondere Behandlung! Die Materie bleibt im Wandel der Dinge und ist der Mutter vergleichbar, die das Kind in ihrem Schoße trägt, der Mangel dagegen, geschweige daß er bleiben könnte, macht fast den Eindruck, als ob er überhaupt nie existierte.

Und endlich die Materie kann nach der Form wie nach etwas Göttlichem streben und verlangen, der Mangel aber könnte das nicht, ohne damit nach seinem geraden Gegenteile und damit seiner eigenen Vernichtung zu streben. Das kann nur das, was der Mangel hat.

So sehen wir denn: Diese ganze Kritik enthält kein Wort gegen den Begriff der platonischen Materie an sich, sie kehrt sich einzig dagegen, daß Plato den Mangel außer acht gelassen hat. Das konnte übrigens Plato um so eher, da der Mangel nur ein Werde-, kein Seinsprinzip ist: er geht in die Bildung des neuentstehenden Naturdinges nicht ein.

Aber wenn man nun auch zugibt, daß die aristotelische Kritik an Plato, die wir soeben nach ihrem Wortlaute erklärt haben, unserer Auffassung von der platonischen Materie Vorschub leisten konnte, so sollen doch andere, entscheidende Gründe dafür sprechen, daß Aristoteles für sich jene Materie als unkörperlich angesehen hat. Er habe sie auf ein unkörperliches Prinzip oder Element zurückgeführt, einmal auf das Unbegrenzte, nicht als Eigenschaft

der Materie, sondern als abstrakte Wesenheit, und dann auf das Große und Kleine, das nach Aristoteles bei Plato auch die Materie der unkörperlichen Dinge sei. So will Zeller und nicht anders redet Baeumker.

Bei Zeller liest man: „Er, Aristoteles, versichert, Plato habe das Unbegrenzte als Prinzip gesetzt nicht in dem Sinn, daß unbegrenzt nur Prädikat eines anderen Substrats, sondern so, daß das Unbegrenzte als solches Subjekt sein sollte, vgl. Physik III, 4, 203 *a*, 3 . . ., und über Platos mündliche Vorträge im besonderen äußert er sich so, daß wir annehmen müssen, dieser habe in denselben den Schein, als ob er eine stoffliche Materie voraussetze, noch bestimmter vermieden als im Timäus, indem er sich darauf beschränkte, das Große und Kleine als das zu bezeichnen, was die Ideen in sich aufnehme (vgl. Physik IV, 2, 209 *b*, 11, und Zeile 33; Phil. d. Gr. II, I, 734 f.); und in der Anmerkung 3 auf p. 735 fügt er bei: „Metap. I, 7, 988 *a*, 25, wird das Große und Kleine ausdrücklich als eine unkörperliche Hyle bezeichnet und Physik IV, 7, 214 *a*, 13, sagt Aristoteles: ‚Darum sagen einige, das Leere sei die Materie des Körpers, eben diejenigen, die auch den Ort dazu machen‘, was jedenfalls auf die platonische Schule, wahrscheinlich aber auf Plato selbst geht.“

Baeumker aber schreibt: „Nach ihm, Aristoteles, hat Plato als Materie das Unbegrenzte aufgestellt, unter dem aber nicht irgendein Stoff zu verstehen sei, dem die Unbegrenztheit als Eigentum zukäme, sondern die Unbegrenztheit an sich (vgl. Physik III, 4, 203 *a*, 1—18). Dieses Unbegrenzte, diese Materie, erfahren wir weiter, sei von Plato als das Große und Kleine bezeichnet, d. h. als ein Unbegrenztes, welches sowohl hinsichtlich des Wachstums wie hinsichtlich der Teilung ein unbegrenztes Fortschreiten gestattet“ (Probl. d. Mat., p. 197 f.); und p. 198 fügt Baeumker hinzu: „Daß auch in der Fassung als Großes und Kleines die Materie etwas Unkörperliches sei (Metaph. I, 7, 988 *a*, 23—26) und daß sie auch so eher einen mathematischen als einen physischen Körper begründe (Metaph. I, 9, 992 *b*, 1—4) hat Aristoteles zu bemerken nicht unterlassen.“

Aber hierauf läßt sich vielleicht folgende Antwort geben: Wenn nach Aristoteles das Unbegrenzte bei Plato für sich besteht, so ist das nicht so zu nehmen, als fände es sich nicht gleichzeitig auch in den Körpern selbst, wenn

auch freilich nicht als bloßes Akzidenz, sondern Plato hat es so gemeint, daß es nicht bloß in den Körpern ist, wie die naturwissenschaftlich denkenden Forscher, ein Anaxagoras und Demokrit, sagten. „Die Pythagoreer und Plato", sagt Aristoteles (Physik III, 4, 203 *a*, 3—18), „stellen das Unbegrenzte als ein Prinzip der Dinge im Sinne einer für sich bestehenden Substanz, nicht eines Akzidenz an einem anderen Dinge auf, nur daß es die Pythagoreer ausschließlich in den sinnlichen Dingen, Plato dagegen wie in ihnen so auch in den Ideen sein lassen . . ., aber alle Physiker legen dem Unbegrenzten immer und ausnahmslos eine andere Natur aus der Zahl der sogenannten Elemente als Substrat unter." So bliebe freilich für Plato die Schwierigkeit zu lösen, wie das Unbegrenzte gleichzeitig für sich und in den Dingen sein kann. Aber wie diese Schwierigkeit das Unbegrenzte trifft, das die Stelle der Materie einnimmt, so erhebt sie sich in gleicher Weise für die Formen, die ja auch nach Plato, wie Aristoteles ihn deutet, für sich als Ideen bestehen sollen. So wenig es aber Plato in den Sinn gekommen ist, den Naturwesen ihre Formbestimmtheit zu bestreiten, und so wenig meines Wissens irgendein Ausleger ihm diese Meinung zugeschrieben hat, so wenig hat er den Dingen ihre eigentümliche Materie abgesprochen und darum sollte man ihm auch einen solchen Gedanken nicht unterschieben. Aristoteles hat es zweifellos nicht getan.

Auf den Einwurf wegen des Großen und Kleinen kann man sagen, daß dieses Prinzip gemeinsamer, durch Abstraktion gewonnener Seinsgrund und Unterstand für Intelligibles und Sensibles ist. Erklärt doch Aristoteles z. B. an der soeben angeführten Stelle aus Physik III, 4, nachdem er bemerkt hat, daß das Unbegrenzte bei Plato in den sinnlichen Dingen und den Ideen zugleich ist, weiterhin Zeile 15 f., daß Plato eben dieses Unbegrenzte als das Große und Kleine faßt. Findet sich aber das Große und Kleine gleichzeitig im Intelligiblen und im Sinnlichen, so darf es, in seiner Allgemeinheit betrachtet, nichts Stoffliches in sich schließen, wohl aber muß es das, wenn es auf die Körper bezogen wird. So führt Aristoteles auch den besonderen Gegensatz von Materie und Form auf den allgemeinen von Möglichkeit und Wirklichkeit zurück, aber bei den Körpern ist die Möglichkeit Stoff. Das Große und

Kleine ist also an sich, d. h. im allgemeinen, stofflos und in diesem Sinne sagt Aristoteles (Metaph. I, 6, 988*a*, 23 ff.), daß Plato die Hyle, sie das Große und Kleine nennend, als unkörperlich setzt, womit gesagt ist, daß er das körperliche Materialprinzip nicht deutlich genug bezeichnet.

Diesen Gedanken spricht Aristoteles noch klarer in der von Baeumker angezogenen Stelle (Metaph. I, 9, 992*b*, 1—7) aus. Ich setze sie aus meiner Übersetzung her: „Aber auch die als Materie zugrundeliegende Substanz, nämlich das Große und das Kleine, möchte man für zu mathematisch gefaßt halten und für etwas, was mehr unterscheidendes Prädikat der Substanz und der Materie (der substantialen Materie, des Urstoffes) als eigentlich Materie ist, ähnlich wie die Physiologen von Dünn und Dicht reden und es als erste Differenz des Substrates bezeichnen; denn Dicht und Dünn sind eine Art Überfluß und Mangel.“ Demnach hätte Plato mit seinem Groß und Klein nicht die körperliche Materie selbst getroffen, sondern nur ein Merkmal von ihr angegeben, das auch den mathematischen und nicht bloß den natürlichen Körpern zukommt. Daß er keine körperliche Materie anerkannt habe, sagt Aristoteles auch hier nicht. Was sein Tadel will, zeigen übrigens auch die in der Methaphysik vorausgehenden Worte (992*b*, 32): „Die Finalursachen berühren die Ideen gar nicht. Dafür ist den Modernen die Mathematik zur Philosophie geworden, während sie doch selber sagen, man müsse sie betreiben, um sich den Weg zu den anderen Erkenntnissen erst zu bahnen.“ Plato soll also nicht bewußt den physischen Körper zum mathematischen gemacht, sondern nur Prinzipe gesetzt haben, die logisch nur für den mathematischen Körper gelten würden.

So ergibt sich denn, dass Aristoteles nirgendwo von einer unkörperlichen Materie der Naturdinge bei Plato weiß, wohl aber Physik I, 9 deutlich zu verstehen gibt, daß Plato denselben Begriff der Materie hatte wie er, nur daß er die ihr anhaftende Privation nicht gehörig unterschied und zu betonen verabsäumte, daß die der Zahl nach eine Materie dem Begriffe nach nicht eins ist, sondern zweierlei.

Doch sehen wir jetzt, wie Plato selbst im Timäus die Materie beschreibt!

Um die einschlägigen Angaben der Reihe nach, wie sie bei ihm stehen, zu verfolgen, so begründet er zuerst

die Notwendigkeit einer Analyse der Körper und erklärt, die sogenannten Elemente könnten nicht als wirkliche Elemente, als letzte Grundbestandteile der Körper gelten; sie seien nicht einmal den Silben, geschweige denn den Buchstaben vergleichbar (Tim. 48 *B*, *C*). Er will sagen, sie seien wie Worte. Wie diese, so bestehen auch die Elemente für sich. Sie sind bereits wirkliche, fertige Körper. Es müssen also noch ihre Wesenskomponenten gefunden werden. Das führt auf Materie und Form, aber nicht auf den Raum, der dem Körper nicht innerlich ist, der von ihm eingenommen und wieder verlassen wird. Professor Baeumker redet hier, um das im Vorbeigehen zu bemerken, unzutreffend, indem er (Probl. d. M. 117) den Timäus sagen läßt, die Elemente der Weltbildung seien den Silben vergleichbar. Nein, auch mit ihnen sollen sie nicht verglichen werden können, denn sie sind nicht wie Bestandteile von Worten, sondern wie Worte. Wie aus diesen die Rede, so entsteht aus den Elementen die Welt.

Indem Plato sodann die Erörterung der Materie selbst beginnt, läßt er den Timäus zuvor Gott anrufen, da es sich um eine seltsame und ungewohnte Auseinandersetzung (48 *D*), um eine schwierige und dunkle Art von Ursache (49 *A*) handle. Dieser Zug ist für sich allein entscheidend. Gewiß ist auch das Problem des Raumes schwer. Aber seine eigentümlichen Schwierigkeiten werden wir den Timäus mit keiner Silbe berühren sehen. Sie liegen in der Unendlichkeit des Raumes und der Notwendigkeit, mit der wir ihn denken, da doch Gott allein notwendig ist. Daß dagegen der Raum die Körper aufnimmt, daß er sie alle aufnimmt, mögen sie auch noch so verschieden sein, daß er nichts gewinnt und annimmt, wenn er sie aufnimmt, und wiederum auch nichts verliert und aufgibt, wenn er sie wieder entläßt, ist kein Problem. Und doch wäre das das Ganze, was uns Timäus von dem Raume zu sagen hätte, wenn er ihn wirklich unter der Materie verstand. Daß aber umgekehrt die Materie, so genommen, wie wir mit dem ganzen Altertum sie auffassen, als für sich nicht wirkliche substantiale Realität, das Denken vor ein Problem stellt, bezweifelt niemand. Hieraus folgt, daß Timäus vom wirklichen Raume so nicht sprechen kann, dagegen sehr angemessen redet, wenn er den körperlichen Urstoff meint.

Timäus geht darauf zur positiven Beschreibung der Materie über und sagt: „Welche Bedeutung sollen wir nun dieser Art ihrer Natur nach beilegen? Vor allem diese, daß sie eine Aufnehmerin, gleichsam eine Amme alles Werdens ist“ (49 *A*).

Gleich diese erste Bestimmung spricht nicht dafür, daß die Materie der Raum sein soll. Wohl ginge diese Deutung an, wenn sie nur die Aufnehmerin genannt würde. Denn diese Bezeichnung paßt auch auf den Raum. Aber wie man diesen die Amme alles Werdens nennen könne, ist nicht abzusehen. Das Bild der Amme erinnert an die Mutter, mit der die Materie auch im folgenden wiederholt verglichen wird. Das Verhältnis des Raumes zu den Naturdingen und ihrer Entstehung hat aber mit dem Verhältnisse der Mutter zum Kinde keine Ähnlichkeit. Dagegen findet sich die Ähnlichkeit vollständig bei der körperlichen Materie, die der Mutter gleich den Stoff für die Naturgebilde hergibt.

Im folgenden bestimmt Timäus das Wesen der Materie genauer. Er fährt fort: „Nun ist zwar Wahres gesagt, doch muß hierüber noch deutlicher gesprochen werden. Doch das ist schwer“ (49 *A*, *B*).

Wir fragen, warum das schwer sein soll. Es handelt sich, so ist zu antworten, jetzt nicht eigentlich um die Schwierigkeit, die Materie zu beschreiben, sondern um eine Aporie, die aufgeworfen wird, um an der Hand ihrer Lösung einen vollkommeneren Aufschluß über die Materie zu gewinnen oder auch die Notwendigkeit ihrer Annahme zu begründen.

Daß man eine substantiale, an sich formlose Materie annehmen muß, folgt nämlich, wie nach Plato auch Aristoteles mit allem Nachdruck hervorhebt, aus dem substantialen Werden, der Entstehung neuer Substanzen, neuer Wesen, in der Natur und eben der immerwährende Fluß des Werdens und Vergehens ist es auch, der uns die Materie gleichsam als den ruhenden Pol in der Flucht der Erscheinungen, als das Beständige und Bleibende im Wandel und Kreislauf der Natur, erkennen läßt.

Demgemäß führt Timäus in der Fortsetzung aus, daß solche Dinge, wie Feuer, Wasser u. dgl., die Elemente also, wegen ihrer Hinfälligkeit und Wandelbarkeit eigentlich keine bestimmte und feste Bezeichnung ertragen: man

kann sie nicht dieses, man darf sie nur ein so Beschaffenes nennen. Was wir jetzt als Wasser bezeichnen, wird bald Erde oder Luft und umgekehrt die Luft wieder Wasser und Erde (49 *B* bis *E*). Nur dasjenige, so folgert er dann am Ende und das ist der Schluß und das Ergebnis, worauf er es abgesehen hat, dürfe man dieses nennen, worin die Elemente zur Erscheinung kommen und woraus sie wieder verschwinden, d. h. den Urstoff, der ihnen zugrunde liegt; dagegen dürfe man eben diesem Stoff nicht die Bezeichnung warm oder weiß oder kalt oder schwarz geben und ihn ebensowenig nach dem benennen, was aus diesen Qualitäten hervorgeht (49 *E* bis 50 *A*). Damit ist also zu verstehen gegeben, daß man den Urstoff nicht als einen wirklichen Körper ansehen darf. Was hätte es nun aber für einen Sinn, den Plato sagen zu lassen: Den leeren Raum darfst du ein Dieses nennen, aber das, was im Raum ist, die Tiere, Pflanzen und Steine, darfst du kein Dieses nennen. Geht das nicht gegen allen gesunden Menschenverstand, ganz davon zu schweigen, daß man vom Raume nicht sagt dieses, sondern hier?

Timäus sagt weiter: „Doch wir müssen uns bemühen, hierüber (über den Urstoff) noch deutlicher von neuem zu sprechen“ (50 *A*).

Er vergleicht dann den Urstoff mit dem Golde, das einer unausgesetzt zu neuen Figuren, Dreiecken, Vierecken usw. formt. Wenn man auf irgendeine dieser goldenen Figuren zeige und frage: Was ist das? so könne man nie sagen: ein Dreieck oder ein Viereck, da sie ja im Augenblick, wo man es sagt, von sich selbst abfällt und einer anderen Figur Raum gibt; höchstens könne man sagen, es ist ein Dreieckiges, ein Viereckiges; am sichersten aber gebe man zur Antwort: es ist Gold. Dasselbe gelte nun von jener alles aufnehmenden Natur: man müsse sie immer dasselbe (das sich gleichbleibende) nennen, weil sie niemals irgendwie aus ihrer Beschaffenheit heraustrete (50 *A*, *B*).

Auch diese Ausführung verbietet es uns, die Materie auf den Raum zu deuten. Der Raum wird nicht umgeformt, wie hier stillschweigend und gleich darauf 50 *C* ausdrücklich gesagt wird; vom Raume braucht man, da das ja niemand bezweifelt, nicht zu versichern, daß er immer derselbe bleibt, was er auch aufnehme, und den

Raum nennt man nicht, wenn man nach dem gefragt wird, was im Raum ist.

Das Folgende hängt mit dem Vorausgehenden unmittelbar zusammen. „Denn sie (die Hyle) nimmt stets alles in sich auf und hat doch nie irgendeine Form, die einem von den eintretenden Dingen ähnlich wäre, angenommen. Denn sie ist von Natur zu einem allgemeinen Bildungsstoffe bereitgelegt, der von den eintretenden Dingen bewegt (verändert) und gestaltet wird. Und diese Dinge lassen sie bald so, bald so erscheinen. Sie treten in sie ein und scheiden wieder und sind Abbilder der immer seienden Dinge, denen sie auf eine unaussprechliche und wunderbare Weise nachgestaltet sind“ (50 *C*).

Wir betonen hier wieder, daß der Raum erstens nicht verändert und gestaltet wird, daß er zweitens in keiner Weise Bildungsstoff heißen kann, wenn auch dieses Wort zuweilen im bildlichen Sinne von aufnehmendem Vermögen, wie Theät. 191 *C*, *D*, zuweilen im weiteren Sinne von Materialursache, wie Arist. metaph. I, 6, 988 *a*, 1, steht, und daß drittens niemand von ihm sagen wird, er erscheine je nach den Dingen in ihm bald so, bald so. Wir erinnern noch, daß die Weise, wie das Vergängliche dem Ewigen, den Ideen, nachgebildet ist, darum wunderbar und unaussprechlich heißt, weil alles endliche Sein dem Schöpfer ähnlich ist und dennoch nicht in demselben Sinne wie er, sondern nur analogisch, Seiendes heißen kann.

Es folgt eine Aussprache über die absolute Form- und Bestimmungslosigkeit der Materie. Vorher aber hören wir noch, daß sie mit den Naturdingen und Ideen eine Trias ausmacht, in der sie selbst mit der Mutter, die Ideen mit dem Vater und die Dinge zwischen beiden mit dem Kinde zu vergleichen sind. Ihre Formlosigkeit wird damit begründet, daß sie von sich aus keinerlei Formbestimmtheit haben darf, um alle Formen ohne Ausnahme aufnehmen zu können, da sie sonst ihr eigenes Bild neben den in sie eintretenden Dingen sehen lassen würde (50 *E*). Sie sei darum der Flüssigkeit gleich, die künstlich geruchlos gemacht wird, um den reinen Duft der Salbe anzunehmen, und sie sei dem weichen Stoffe gleich, der aller Form entkleidet und möglichst glatt und eben gemacht wird, um genau ein bestimmtes Gepräge wiedergeben zu können, ibid. „Eben dieses also“, so schließt dieser Ab-

schnitt, „kommt auch dem zu, was die Abbilder der allumfassenden und ewigen Dinge nach jedem seiner Teile wieder und wieder recht in sich aufnehmen soll, daß es nämlich selbst von Natur außerhalb aller Gestalten steht“ (51 *A*).

Daß in diesem Abschnitt der Ausdruck Mutter für die Materie für die Frage nach ihrer eigentümlichen Natur bedeutungsvoll ist, wurde schon bemerkt. Aber auch der Ausdruck Kind für die Naturdinge ist bezeichnend. Er wäre ungereimt, wenn die Mutter das Leere sein sollte, während der Vater die Idee wäre. Die Dinge müßten dann aus dem Leeren als Materie wie aus einem reinen Nichts hervorgebracht werden. Doch davon noch weiter unten.

Was die Formlosigkeit der Materie angeht, so drückt sie Plato freilich nicht so schulgerecht aus wie die Systematik des Aristoteles, der erklärt, daß sie, an sich und abstrakt, d. h. ohne die Form, gefaßt, keine Substanz, keine Quantität und sonst keine von den Kategorien des Seienden ist (Metaph. VII, 3, 1029 *a*, 20), aber der Sache nach sagt er dasselbe. Wäre sie nach ihm wirkliche Substanz, so müßte sie auch bestimmte Beschaffenheiten haben, aber das stellt er entschieden in Abrede. Auch der Grund, den er für ihre Formlosigkeit anführt, daß sie aller Formen ledig sein müsse, um alle aufnehmen zu können, ist derselbe, mit dem Aristoteles die Immaterialität und Geistigkeit der Denkseele dartut, nur daß er den Gedanken umbiegt und ihn auf das intentionale Sein der Form bezieht. Wäre die Denkseele, so folgert er, materiell in dem Sinne, wie man die sinnliche Erkenntnis- und Vorstellungskraft so nennen kann, so hätte sie auch nur materielle und darum sinnlich konkrete und partikuläre, d. h. individuelle Vorstellungen, die das Gegenteil von allgemeinen Vorstellungen oder von Begriffen sind. Es ist bemerkenswert, daß Aristoteles in diesem Zusammenhang sogar dasselbe Wort gebraucht wie Plato: er sagt d. an. III, 4, 429 *a*, 20 *παρεμφαινόμενον*, wie Plato Tim. 50 *D* sagt *παρεμφαῖνον*. Aristoteles sagt: Was im erkennenden Vermögen von Haus aus mit und neben dem Fremden erscheint, hindert dieses Fremde am Eintritt und vertritt ihm den Weg, so daß der Intellekt gar keine andere Natur haben kann als die, daß er der Möglichkeit nach ist. Plato sagt: Hätte ein Prägestoff mit irgend etwas, was ihm eingeprägt werden

soll, bereits Ähnlichkeit, so würde er alles, was die entgegengesetzte oder überhaupt eine andere Natur hat, bei der Aufnahme schlecht wiedergeben, indem er sein eigenes Bild daneben sehen ließe, παρεμφαῖνον. Deshalb muß auch das, was alle Gattungen aufnehmen soll, selbst außerhalb aller Arten stehen.

Plato hat hiermit auch das Prinzip der Beraubung oder des Mangels, der der Materie anhaftet, inhaltlich mit aller Klarheit zum Ausdruck gebracht, so daß der Tadel des Aristoteles in der Physik I, 9 nicht ganz zutrifft. Freilich hat er die drei Prinzipe der Körper: Materie, Form und Beraubung, nicht systematisch verbunden. Aristoteles setzt den Mangel als eigenes Werdeprinzip, weil auf diese Weise, abgesehen von der gleichfalls hier anwendbaren Unterscheidung von wirklichem und möglichem Sein, der Schwierigkeit der Alten begegnet wird, daß aus nichts nichts wird und daß auch aus Seiendem nichts wird, weil es schon ist (Physik I, 8. 191 *a*, 27 ff.). Die Materie, sagt Aristoteles, ist mit Rücksicht auf den Mangel zwar kein schlechthin Nichtseiendes, wohl aber ein mitfolgend Nichtseiendes (ibid. 191 *b*, 13 ff.). Wie darum, der Arzt baut, nicht als Arzt, sondern als Baumeister, so kann aus Nichtseiendem etwas werden, sofern es in einer Weise nicht sein, in anderer aber sein kann (ibid. 191 *b*, 4 ff.).

Plato hat vielleicht auch insofern nicht ganz genau gesprochen, als er die Materie im Wandel der Körper sich schlechthin gleich bleiben läßt, so daß die Gegner eben darin eine Bestätigung für ihre Ansicht finden konnten, nach der sie der Raum wäre. Aristoteles beugt vor, indem er sagt, an sich sei sie weder Substanz noch Akzidenz. So nimmt sie denn an sich auch keine Formen an, d. h. nicht so, daß sie nicht dennoch real von ihnen verschieden bliebe. Über diesen realen Unterschied von Materie und Form haben wir in der Folge noch eigens zu reden.

Für jetzt fragen wir bezüglich dieses Abschnittes nur noch, wie Plato vom Raume, wenn er ihn unter der Materie verstand, sagen konnte, er dürfe keine Form der Körper haben, um sie alle aufnehmen zu können. Genügt denn dazu nicht, daß er weit genug und nicht schon besetzt ist?

Wiederum fährt Timäus fort: „Darum wollen wir denn die Mutter und Aufnehmerin alles gewordenen Sicht-

baren und überhaupt mit den Sinnen Erkennbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen und ihr auch nicht den Namen der aus den Elementen gemischten Körper geben, so wenig als den der Qualitäten, aus denen die Elemente selbst hervorgehen. Genug, daß wir nicht zu fürchten brauchen, eine Lüge zu sagen, wenn wir sie eine unsichtbare und formlose, alles aufnehmende Art nennen, die da auf eine gar seltsame Weise an dem Intelligiblen teilhat und schwer begreiflich ist. So weit sich aber nach dem Bisherigen ihrer Natur ermitteln läßt, dürfte man am besten so sagen: daß ihr jeweiliger entzündeter Teil als Feuer erscheint, der flüssige als Wasser und daß sie als Erde und Luft erscheint, sofern sie Abbilder dieser Elemente aufnimmt" (51 *A*, *B*).

Hier ist hervorzuheben, daß die Materie unsichtbar und unwahrnehmbar heißt und anderseits als etwas bezeichnet wird, was am Intelligiblen teilhat und sehr schwer zu erfassen ist, lauter Dinge, die sehr schlecht auf den Raum, dagegen, wie wir noch sehen werden, sehr gut auf den Urstoff passen.

Im folgenden nimmt die Darstellung eine Wendung: die Materie wird aus den höchsten Begriffen der platonischen Spekulation abgeleitet. Sie ist ein notwendiges Postulat als Subjekt der wandelbaren Dinge, der Naturwesen, die bestimmt sind, die ewigen Ideen abzuspiegeln, und die eben darum, wie sie ganz und gar anderem nachgestaltet sind, so auch ein anderes ganz und gar Unbestimmtes als Substrat erheischen, um überhaupt sein zu können. Die Beschreibung der Materie ist also hiermit im wesentlichen abgeschlossen, es wird nur noch der letzte und höchste Beweisgrund ihres Daseins angegeben. Als nächster Grund, der freilich von jenem anderen abhängt, haben wir bereits das substantiale Werden erkannt, das kein Werden aus nichts ist, sondern ein Werden aus einem anderen schon vorhandenen Dinge, das an die neue Bildung das Substrat abgibt.

Plato läßt also den Timäus sagen, die Wahrheit der vorgetragenen Lehre vom Urstoff und seiner eigentümlichen Natur hänge von der Wahrheit der Ideenlehre ab. Es frage sich, ob es ein Ding an sich, ein Feuer z. B. an sich, gebe oder ob bloß das Sichtbare und Sinnenfällige ein solches Sein und eine solche Wahrheit habe, dagegen

sonst nichts sei, so daß man grundlos für jede Art eine intelligible Idee setze und nur leere Worte machen würde, wenn man von Ideen sprechen wollte. Die Antwort hierauf richte sich aber wieder darnach, ob Verstand (Wissenschaft) und wahre Meinung zwei verschiedene Gattungen seien oder nicht. Im ersten Falle müsse es solche übersinnliche und rein intelligible Formen, wie man sich die Ideen denke, unbedingt geben, wohingegen im anderen Falle zu sagen sei, daß das, was man mit den Sinnen des Leibes wahrnehme, das festeste Sein habe, das es gebe (51 *B* bis *D*). Es sei nun an dem Satze festzuhalten, daß Verstand und wahre Meinung zweierlei seien, da sie gesondert entstehen und sich entgegengesetzt verhalten. Den Verstand gewinne man durch Belehrung, die Meinung durch Überredung das eine sei stets von der Erkenntnis des wahren Grundes begleitet, bei dem anderen fehlten die Gründe; das eine könne durch keine Überredung zum Wanken gebracht werden, das andere wohl und von diesem müsse man sagen, daß jeder Mensch an ihm teilhabe, von dem Verstande aber, daß die Götter, das Geschlecht der Menschen aber nur in kleinem Maße ihn besitze (51 *E*). Da nun dem also sei, müsse man bekennen, eine sei die sich immer gleich bleibende Art, unerzeugbar und unzerstörbar, weder ein anderes anderswoher in sich aufnehmend noch in ein anderes anderswohin eingehend, mit keinem Auge und mit keinem Sinne zu erfassen, eben jene Art, deren Erforschung dem Denken gehöre; eine zweite sei die der ersten gleichbenannte und ähnliche Art, wahrnehmbar, erzeugbar, in ewiger Bewegung begriffen, an einem Orte entstehend und wieder von dort verschwindend, durch Meinung mit Wahrnehmung zu erfassen; eine dritte aber wieder sei die immer seiende Gattung des Raumes, keiner Vergänglichkeit unterworfen, dagegen allem, was ein Werden hat, eine Stätte bietend, selbst aber ohne Wahrnehmung durch eine Art unechten Begriffes zu erfassen und kaum zu glauben. Und eben dieses sei es auch, worauf wir sähen, wenn wir wie traumbefangen die Behauptung aufstellten, daß alles Wirkliche irgendwo an einem Orte sein und einen bestimmten Platz einnehmen müsse und was weder auf Erden noch irgendwo am Himmel sei, sei nichts (52 *A*, *B*). Dieses alles nun und anderes damit Verwandtes und die schlaflose, wahrhaft

seiende Natur wüßten wir wegen dieses Traumzustandes nicht als Wachende zu unterscheiden und uns zu der Wahrheit durchzuringen, die darin besteht, daß ein Bild nicht einmal das, weshalb es geworden ist, zu eigen hat, sondern immer als Erscheinung eines anderen auftritt und eben deshalb füglich, um doch irgendwie am Sein teilzuhaben, in einem anderen werden muß oder überhaupt nicht sein kann, daß dagegen dem wahrhaft Seienden die ausgemacht wahre Behauptung zu Hilfe kommt, daß, so lange eines dieses und ein anderes jenes ist, keines von beiden im anderen werden und so eins und zwei zugleich sein kann. Das sei also in der Hauptsache sein wohlerwogenes Gutachten und dahin gebe er seine Stimme ab, daß es ein Seiendes, einen Raum und ein Werden gebe, drei und dreifach für und vor Entstehung der geordneten Welt vorhanden (52 *B* bis *D*).

Dieser Abschnitt zählt zu den schwersten, aber auch wohl zu den bedeutsamsten bei Plato. Suchen wir ihn, soweit es uns gegeben ist, zu erklären.

Unseres Erachtens wird an dieser Stelle die Frage von dem Dasein der Ideen deshalb aufgeworfen, weil von ihr die weitere Frage abhängt, ob die Materie geschaffen ist oder nicht. Die Ideen sind nach unserer Überzeugung nichts anderes als die schöpferischen Gedanken Gottes. Ist die Materie nicht von Gott erschaffen und besteht sie demnach aus sich, so hat sie aus sich auch eine feste und unverlierbare Form, ohne die sie nicht bestehen kann, weil, was aus sich ist, aus sich auch alles hat, was zum Dasein gehört. Sie wäre somit nicht formlos, wie Plato will, sondern hätte aus sich schon unabhängig von den Ideen eine feste und unverlierbare Beschaffenheit, ein fertiges substantiales Sein, zu dem sich alle weiteren Formen nur wie Akzidenzien verhielten.

Mit der Materie würde folgerichtig alle und jede Form ohne Ausnahme der göttlichen Schöpfermacht entzogen. Wenn Gott nicht die Materie schafft, so versetzt er sie auch nicht aus ihrem ursprünglichen substantialen Sein in ein anderes, indem er ihr einen neuen Formcharakter gibt. Es wäre aber auch der Zutritt jeder akzidentalen Form unmöglich, weil, was aus sich ist, unwandelbar ist.

Mit den schöpferischen Ideen mußten aber auch die allgemeinen Begriffe fallen, die Unterscheidung der Dinge nach Gattungen und Arten und damit jede Wissenschaft.

Es gäbe keine allgemeine Erkenntnis mehr, sondern nur noch eine Erkenntnis der empirischen Einzeldinge; auf diese Erkenntnis führte sie das menschliche Wissen zurück oder, um mit Plato zu reden, Verstand und wahre Meinung wären eines. Die Verwandtschaft der Dinge wäre Zufall und könnte keine allgemeinen und notwendigen Gesetze begründen, die ihre Beschaffenheit zum voraus bestimmten und erkennen ließen. Nur die Erfahrung hätte Geltung und könnte Inhalt unserer Erkenntnis sein.

Da es nun aber ohne Zweifel eine Wissenschaft gibt und sie sich von der richtigen Auffassung der jeweiligen Erfahrung wesentlich unterscheidet, schon darum, weil die empirischen Dinge wandelbar sind und darum keinen notwendigen Satz begründen, nun so muß man auch die Ideen als schöpferische Prinzipe des Seienden gelten lassen, die an der bestimmungslosen Materie einen willfährigen Stoff finden, und muß demgemäß ein dreifaches reales Sein aufstellen: die Ideen, die Naturdinge und die Materie.

Die Ideen als göttliche Gedanken sind ewig und unveränderlich, ungeworden und unvergänglich, nicht der Materie gleich, die zum Subjekte, und nicht der Form gleich, die zur Bestimmung eines anderen wird. Sie sind dem leiblichen Sinne verborgen und werden nur vom Verstande erfaßt, nicht als ob wir sie in sich selbst sähen; denn sie sind vom Sinnlichen getrennt; sondern sofern sie sich in diesem abspiegeln und von uns in den allgemeinen Begriffen nachgedacht werden. Darum heißt es im Phädrus 29 *B*, *C*: „Der Mensch muß die Wahrheit vermittels der sogenannten Idee ergreifen, die aus vielen Wahrnehmungen erwächst und sie im Begriff in eins zusammenfaßt. Das aber ist Erinnerung an das, was einst unsere Seele schaute, als sie mit einem Gotte wandelte, das, was wir jetzt seiend nennen, verachtete und in das wahrhaft Seiende emportauchte.“ Hier kommt freilich der Irrtum zum Vorschein, daß die Seele ein vorleibliches Leben hatte und alles Denken Erinnerung ist.

Die Naturdinge, Elemente, Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen, haben von den Ideen Namen und Bildung, sind sichtbar, entstehen in der Materie und verschwinden aus ihr. In der Wahrnehmung werden sie für den Menschen auch Gegenstand bewußter Unterscheidung und Beurteilung.

Die Materie ist immer und vergeht nie. Sie bildet das Substrat der sinnlichen Dinge, wird aber selbst nicht sinnlich wahrgenommen. Ist sie doch etwas Wesenhaftes, nichts Akzidentelles, und hat, für sich betrachtet, kein wirkliches, sondern nur ein mögliches Sein, weshalb man auch ein solches Reales kaum für möglich halten sollte. Sie wird mit dem Verstande ergriffen, aber in keinen eigentlichen Begriff gefaßt, weil ihr die Formvollendung fehlt.

Die Materie als Grund der räumlichen Ausdehnung der Körper ist auch schuld, daß wir, in sinnlicher, traumhafter Vorstellung steckend, meinen, alles Wirkliche müsse an einem Orte sein und einen Raum einnehmen und, was wir uns nicht mit der Phantasie vorstellen könnten, könne überhaupt nicht sein und darum könne es auch keine Ideen geben. Aber wir verwechseln da die sinnlichen Dinge und das Gesetz ihres Daseins mit dem Seienden überhaupt. Daß das Sinnenfällige die Materie zur Grundlage hat, ist begreiflich: es ist nach Seite der Form Abbild eines anderen und kann darum auch nur in einem anderen sein. Dagegen ist die vorbildliche Idee ewig, was sie ist und kann kein anderes als Materie in ihr Sein zulassen.

Das ist also unsere Auslegung der Stelle. Soll sie gelten und soll die Materie des Plato die substantiale Möglichkeit sein, so versteht man, weshalb der Philosoph den Beweis für diese seine Theorie aus der Ideenlehre nimmt. Soll dagegen die Materie dem Plato der leere Raum sein, so ist es gar nicht zu erklären, wie er eine solche Lehre aus den Ideen habe rechtfertigen wollen. Was haben der leere Raum und die Ideen miteinander zu tun? Was hieße es dem Sinne nach, zu sagen: Wenn kein Raum ist, können keine Ideen sein? Daß es aber einen guten Sinn gibt, wenn man sagt: Wenn kein formloser Stoff ist, sind keine schöpferischen Ideen, haben wir gesehen. Denn dann hat die Materie ihre wesentliche Bestimmtheit aus sich und die Ideen finden kein Substrat, das sie schöpferisch gestalten könnten. Man brauchte also nicht anzunehmen, daß schöpferische Ideen seien. Oder man kann den platonischen Gedanken mit einer kleinen Umbiegung auch so fassen: die formlose Materie setzt die Schöpfung und schöpferischen Ideen voraus. Denn das Formlose kann, wie

nicht für sich, so auch nicht aus sich sein. Es gibt aber Ideen und demnach kann die Möglichkeit einer formlosen Materie nicht bestritten werden.

Wenn dann die Materie eine immer seiende und unvergängliche Gattung heißt und von ihr gesagt wird, daß sie ohne sinnliche Wahrnehmung durch einen unechten Begriff erfaßt wird und kaum zu glauben ist, so kann zwar die Ewigkeit und Unvergänglichkeit in gewissem Sinne auch von dem Raume, aber eben so gut von der Materie ausgesagt werden. Sie ist immer und vergeht nie, sofern sie, anders als der komplette Körper, auf keinem natürlichen Wege entsteht und vergeht. Wie man aber sagen kann, daß die Materie ohne den Sinn durch einen unechten Begriff zu erkennen und kaum zu glauben ist, haben wir erklärt. Wie man dagegen das gleiche von dem Raume behaupten könne, ist in keiner Weise abzusehen und somit zeigen diese Merkmale von neuem, daß die platonische Materie nicht der Raum sein kann. Zeller meint freilich, diese Angaben Platos, betreffend die Materie, bewiesen nur, daß er selbst nicht recht gewußt habe, was mit ihr anfangen. „Es läßt sich“, schreibt er, „schlechterdings nicht einsehen, wie wir zur Vorstellung von diesem Wesen kommen, wenn wir es weder wahrzunehmen noch zu denken imstande sind. Es ist nur ein verdeckter Ausdruck für diese Verlegenheit, wenn Plato sagt, es werde durch ein uneigentliches Denken ergriffen, wie es das offene Bekenntnis derselben ist, wenn er hinzufügt, es sei schwer zu erfassen“ [kaum zu glauben] (Phil. d. Gr. II, I, 749). Aber es ist die Manier dieses Schriftstellers, bei seinen Mißdeutungen der platonischen und aristotelischen Philosophie sich mit den Widersprüchen ihrer Urheber herauszureden, statt sich zu fragen, ob denn solche Widersprüche wirklich vorliegen und nicht vielmehr seine Auslegung einer Nachprüfung bedarf. Bei Geistern, wie Plato und Aristoteles, die den Jahrtausenden vorgeleuchtet haben, wird man nicht so leicht offenbare Widersprüche und greifbare Unverständlichkeiten annehmen.

Daß die Materie nicht der Raum, sondern ein körperlicher Stoff ist, folgt aber auch unwidersprechlich aus dem, was wir am Schlusse des platonischen Textes lesen, daß zwar das Naturding als Abbild der Idee in der Materie werden könne, aber die Idee selbst nicht, da sie dann eins

und zwei zugleich sein würde. Daß etwas, was in der körperlichen Materie wird, indem es mit ihr ein Kompositum bildet, sozusagen zwei wird, leuchtet ein, nicht minder aber, daß der Raum mit seinem Inhalt, in Einheit mit dem von ihm umschlossenen Körper wollen wir sagen, keine Zweiheit bildet: das kann nur von innerlichen Prinzipen, von Komponenten, gesagt werden. Demnach brauchte Plato nicht zu fürchten, daß die Idee durch was immer für eine neue Beziehung zum Raume zwei werden müßte.

Hieraus sieht man auch, daß man sich, wie Zeller (a. a. O., 734) und Baeumker (Probl. d. M., p. 176 und sonst), um glaubhaft zu machen, daß die Materie nichts weiter als der leere Raum sei, nicht darauf berufen kann, daß sie bei Plato nicht als das bezeichnet werde, woraus, sondern immer und darum wohl absichtlich als das, worin die Dinge werden. Denn Plato sagt ausdrücklich mit Rücksicht auf die Materie, daß, was an sich eins ist, zwei würde, wenn es in einem anderen würde. In einem anderen werden, bedeutet ihm also aus ihm werden.

Aber man beruft sich auch darauf, daß Plato gerade in dem vorliegenden Texte ausdrücklich und wiederholt die Materie Raum nennt. Das beweise doch, daß er ihn auch mit der Materie meint. Er sagt ja: „Die dritte Gattung ist die immer Seiende des Raumes“ und: „Es gibt ein Seiendes, einen Raum und ein Werden.“

Wir antworten: Dieser Grund ist nicht entscheidend, wenn sich diese Bezeichnung auch anders erklären läßt, und man muß eine andere Erklärung bevorzugen, da man nur so den nachgewiesenen Schwierigkeiten, ja, wir können ruhig sagen Unmöglichkeiten, entgeht, die die wörtliche Erklärung im Gefolge hat.

Diese Deutung ist aber auch nach dem Zusammenhange schon darum nicht wahrscheinlich, weil Plato die Natur der Materie bereits im vorausgehenden erklärt hatte und demnach nicht am Schlusse seiner Darlegung unversehens einen ganz neuen Begriff von ihr aufstellen kann, namentlich nicht, wie er es täte, stillschweigend, indem er einfach für die dritte Gattung oder Art, wie er die Materie nennt, für die Aufnehmerin, die Amme und Mutter der sichtbaren Dinge, den Bildungsstoff für alles, was da wird, das Wort Raum an die Stelle setzt. Dieses Verfahren legt vielmehr den Gedanken nahe, daß der Autor lediglich die

unbestimmten und umständlichen Ausdrücke durch einen bestimmten und einfachen ersetzen wollte und darum das Wort Raum brauchte, es gleichsam zu einem Kunstausdrucke prägend, für den eigentümlichen Gegenstand, den es bezeichnen sollte. Man darf aber auch sagen, daß das Wort Raum für seinen Zweck gut gewählt war, da die Materie zwar selbstverständlich nicht der Raum, wohl aber das Prinzip der räumlichen Ausdehnung der Körper ist. Ohne sie und ohne die Körper gibt es nach der aristotelischen und scholastischen Lehre keinen anderen Raum als den imaginären.

Es möchte hier aber auch der Ort sein, nochmals und nachdrücklich den inneren Widerspruch der Vorstellung hervorzuheben, die die Materie gleich dem Raume setzt, insofern ihr zufolge die Körperwelt, diese ganze uns umgebende reiche Wirklichkeit voll Farben und Gestalten, nichts weiter wäre als das Erzeugnis der Einwirkung von Ideen auf das Nichts und selbst Nichts. Denn soweit der Raum ein Bildungsstoff für wirkliche Körper sein soll, ist er dem Nichts gleichzusetzen. Aber auch die Formen der Dinge wären nichts, da sie doch nicht in sich selbst und durch sich selbst zu sein vermögen. Man kann einen solchen ungereimten und ungeheuerlichen Gedanken, ich will nicht sagen, keinem Menschen, aber doch keinem Plato zutrauen. Plato war kein Idealist und noch weniger ein Subjektivist und, wenn er auch den Naturdingen im Vergleich zu den Ideen kein eigentliches und wahres Sein beimessen wollte, so sind sie ihm doch unbestritten das, was nicht bloß scheinbar, sondern wirklich wird. Alles aber, was wird, wird etwas. Nein, die Materie ist dem Plato ein Reales, ein immanenter Grund der Körper und das kann der Raum nie und nimmer sein. Er ist überhaupt keine Ursache und kein Prinzip von Wesenheiten. Jene ganze Untersuchung im Timäus, von der die Erörterung der Materie ein Teil ist, verfolgt den Zweck, die allgemeinen Ursachen der Welt zu erforschen. Zu ihnen gehören die Ideen und die Naturkräfte, die letzten gegenüber den ersten von Plato Mitursachen genannt (46 *C*, *D*), nicht minder aber gehört zu ihnen die Materie. Daß sie wahre Ursache und wahres Prinzip sein soll, mag nach allem Bisherigen auch noch der Text dartun, der die Erörterung der Materie einleitet. Die Worte lauten: „Der Schwierigkeit der Sache wegen muß ich es

mir für jetzt versagen, das Prinzip oder die Prinzipe aller Dinge (der Reihe nach) darzulegen, aber ich will versuchen (indem ich mich über die Materie als drittes Prinzip verbreite), über alles und jedes (ebenda mit, zugleich) zu sprechen" (48 *C, D*). Hiermit ist die Materie als ein Prinzip bezeichnet, das uns zwar nicht den besonderen Ursprung des Einzelnen — denn dafür kommen noch andere Faktoren in Betracht —, wohl aber den gemeinsamen Ursprung aller Dinge verstehen läßt.

Wir können aber zum Beweis, daß die platonische Materie körperlich ist, noch ein weiteres und letztes Moment anführen. Wir hören oben Zeller unter den Gründen, die für diese Annahme geltend gemacht werden, auch den erwähnen, daß Plato eine Materie kennt, die schon vor der Entstehung des Weltgebäudes vorhanden war, die ersten Spuren der elementaren Eigenschaften an sich trug und sich in einer regellosen Bewegung befand. Man nennt sie die sekundäre Materie, weil sie schon nicht mehr ganz formlos ist wie der Urstoff, den man im Gegensatze zu ihr die primäre Materie nennt. Daraus, daß Plato ihr Bewegung beilegt, folgt zwingend, daß der platonische Stoff körperlich und daß er nicht der Raum ist. Denn nur das Körperliche wird bewegt, der Raum wird nicht bewegt. Davon, daß man von dem Raume nicht sagen kann, er besitze irgendwelche Eigenschaften der Elemente, wie Plato es tut, wollen wir hier absehen.

Wir lesen also bei Plato, nachdem er gesagt hat: „Es gab ein Seiendes, einen Raum und ein Werden, ehedem die Welt wurde", das folgende: „Die Amme des Werdens aber schwankte, wenn sie feucht oder feurig wurde oder die Gestalt von Erde und Luft annahm, von keinem Gleichgewichte der Kräfte gehalten, unregelmäßig hin und her . . . Und die vier Gattungen (Elemente) wurden von der Aufnehmerin, als sie wie eine Getreideschwinge bewegt ward, erschüttert und stießen das Ungleiche von sich ab, während sie das Gleiche an einen Ort zusammendrängten. Daher nahmen sie denn auch, bevor das geordnete Weltall aus ihnen hervorging, je einen anderen Raum ein. Und bis dahin waren sie alle ohne festes Verhältnis und bestimmtes Maß. Als aber das All anfing, in eine Ordnung zu treten, da wurden zuerst Feuer, Wasser, Erde und Luft, die zwar schon Spuren von sich

selbst enthielten, aber doch noch ganz in einem Zustande waren, wie ihn jedes Ding haben muß, wenn Gott von ihm fern ist. Da die Elemente also damals von Natur noch so beschaffen waren, wurden sie zuerst nach Formen und Zahlen in eine bestimmte Gestalt gebracht" (52 *D* bis 53 *B*). Man vergleiche auch 57 *C*: „Die Bewegung der Aufnehmerin".

Was in diesem Texte als bewegt erscheint, ist nichts anderes als die Materie, die Amme des Werdens, die Aufnehmerin, wie sie hier wieder heißt. Wie wäre sie da der Raum?

Zeller (p. 730) und im Anschluß an ihn Baeumker (p. 144 ff.) suchen vergebens, der Wucht dieses Argumentes zu entrinnen, indem sie sagen, die bewegte Materie habe bei Plato nur einen mythischen Charakter. Ein Mythus hat doch immer eine Idee zur Voraussetzung, die er einkleiden soll. Was wäre also mit dem bewegten Raume gemeint? Denn dieses, der Raum, soll ja unter der Materie zu denken sein.

Es ist aber überhaupt ausgeschlossen, daß Plato an dieser Stelle mythisch rede. Er hatte unmittelbar vorher in ausgesprochen dogmatischem Tone gesagt: Dahin gebe ich, um es zusammenzufassen, nach reiflicher Überlegung meine Stimme ab, daß drei sind: Seiendes, Materie und Werden vor Entstehung der geordneten Welt oder des Uranos, wie er sich hier ausdrückt. Es gibt aber kein Werden ohne Bewegung und so sagt denn auch Plato selbst in dem folgenden, soeben von uns gebrachten Text, daß die Elemente, wenn auch in sehr unvollkommener Weise, durch die Bewegung der Materie Gestalt gewannen.

Doch Zeller — und Baeumker redet nicht anders — hält eine andere als die mythische Deutung dieser und verwandter Stellen, in denen von einer ursprünglichen ungeordneten Bewegung und einem chaotischen Zustande der Dinge die Rede ist (Tim. 30 *A*, 69 *B*, Staatsmann 273 *B*), für unmöglich. Er schreibt p. 728 f.: „Diese Darstellung widerspricht den sonstigen Behauptungen des Philosophen zu augenscheinlich, als daß wir in ihr eine ernstlich gemeinte Beschreibung des gemeinsamen Substrats aller elementarischen Formen sehen könnten. Denn während Plato aufs bestimmteste erklärt, daß dieses Substrat absolut formlos sein müsse, werden ihm hier schon Anfänge der

Gestaltung beigelegt; während ihm zufolge alles Sichtbare und Körperliche entstanden, seine Grundlage dagegen weder sichtbar noch überhaupt wahrnehmbar ist, mußte nach dieser Schilderung schon vor der Weltbildung ein Sichtbares vorhanden gewesen sein; während er dem Körperlichen alle Bewegung von der Seele kommen läßt, wird hier die noch unbeseelte Materie unablässig bewegt genannt."

Aber diese Widersprüche sind nur scheinbar. Denn erstens ist die Materie zwar an sich formlos, wenn sie aber schon einen Anfang der Gestaltung besitzt, ist sie nicht mehr bloße Materie, sondern schon ein Körper, sei es ein erstes oder Urelement, wie Luft, Feuer oder Wasser, oder sei es etwas, was zwischen den Elementen die Mitte hält, etwa dichter ist als Feuer und dünner als Luft (vgl. Arist., Met. I, 7, 988 *a*, 29 ff.). Ebenso ist die Materie zweitens an sich unsichtbar, aber dennoch insofern schon vor der Weltbildung sichtbar oder doch wahrnehmbar, als bereits die vier Elemente, wenn auch unentwickelt, vorhanden waren auf Grund jener Entstehung, die Plato mit den Ideen und dem Raume als drittes vor die Weltbildung setzt. Die Materie entsteht nicht, sofern sie auf keinem Naturwege wird, sondern von Gott erschaffen ist, wohl aber entsteht sie mit neuen substantialen Formen, die sie annimmt, was auch schon vor der Herstellung der jetzigen Ordnung geschehen konnte. Insofern fällt auch sie unter den Tim. 28 *B* vorausgesetzten Kanon, daß alles Gewordene sichtbar und tastbar ist, wie denn auch Plato selbst sagt, daß sie schon damals, bevor der Himmel ward, einen vielfältigen Anblick darbot (Tim. 52 *D*). Endlich drittens ist zwar wahr, daß er der Welt alle Bewegung von der Weltseele kommen läßt, aber das bezieht sich nur auf die geordnete Bewegung. Auch Aristoteles übt hier an Plato Kritik. Einmal habe er die Bewegung schon vor der Seele existieren lassen, dann sie später und zugleich mit der Seele gesetzt (Met. XII, 6, 1071 *b*, 37 bis 1072 *a*, 3). Aber eben diese Kritik scheint zu zeigen, daß er die ursprüngliche regellose Bewegung nicht mythisch nimmt. Er fragt mit wissenschaftlichem Ernste: Welche Art von Ursache ist die erste? Denn das macht einen ungeheuren Unterschied. Gewiß besteht für Plato nicht einmal die Möglichkeit, das als erste bewegende Ursache zu behaupten, was er zuweilen als Prinzip ansieht, das sich selbst Bewegende. Denn die Seele ist später,

nämlich zugleich mit dem Himmel, wie er sagt (1071*b*, 36). Plato würde — um das nebenher zu bemerken — hierauf etwa sagen, im Grunde kämen beide Bewegungen von Gott. Von ihm sei die Weltseele und er habe auch die Urbewegung bewirkt, wobei freilich seine Wirksamkeit, weil sie auf Unfertiges gehe, nicht so wie bei der Erschaffung der Weltseele hervorzuheben sei.

Es bleibt uns jetzt auch noch ein letztes Argument zu erledigen, das die Gegner für ihre Auffassung geltend machen: Die geometrische Konstruktion der vier Elemente bei Plato soll unwiderleglich dartun, daß er die physischen Körper als mathematische gefaßt und demgemäß die Materie für keine raumerfüllende Masse, sondern für den Raum selbst gehalten habe. Er läßt nämlich die verschiedenen elementaren Körper aus Flächen von regelmäßiger geometrischer Form letzten Endes aus Dreiecken einer bestimmten Art entstehen (Tim. 53*B* bis 57*C*). Hierin sieht Zeller den schlagendsten Beweis für die Richtigkeit seiner Auffassung. Er schreibt p. 735 f.: „Wer eine raumerfüllende Masse verschiedene Formen annehmen und dadurch in die einzelnen Elemente übergehen läßt, der kann die letzten Bestandteile, aus denen diese zusammengesetzt sind und in die sie sich wieder auflösen, unmöglich in etwas anderem suchen als in kleinsten Körpern; indem sie Plato statt dessen aus Flächen zusammensetzt und bei ihrem Übergang ineinander sich in Flächen auflösen läßt, zeigt er unwidersprechlich, daß er jene Voraussetzung nicht teilt, daß seiner Ansicht zufolge von den Körpern nach Entfernung ihrer Begrenzungsflächen nichts Reales übrig bleibt, daß sie daher erst aus den Figuren, durch die mathematische Begrenzung des leeren Raumes, entstehen sollen."

Es läge nahe, hierauf zu erwidern, daß Plato gemäß der hylomorphischen Theorie, die wir ihm zuschreiben, die Elemente nicht auf kleinste Körper, sondern auf den gestaltlosen Urstoff zurückführt, auf dessen Grundlage sie bei der Verwandlung ineinander übergehen. Man könne darum auch auf diesem Standpunkte fordern, daß sie bei der Verwandlung bestimmte geometrische Formen annehmen; die Form muß ja zu der Materie hinzukommen, wenn diese eine wirkliche Quantität haben soll.

Allein dann erhöbe sich eine neue Schwierigkeit, der Professor Baeumker folgende Fassung gibt. Er schreibt:

„Auch bei der dynamischen Auffassung der platonischen Materie scheint es unerklärlich, weshalb unter den Elementen einzig die Erde von der Kette der Verwandlungen ausgenommen sein soll (vgl. Tim. 54 *C*, 56 *D*). Denn da die Grenzflächen nach der platonischen Darstellung festen Bestand in sich tragen sollen, so sieht man nicht ein, weshalb es eher möglich sein soll, daß z. B. die jetzt von der Feuerform zu bestimmter Quantität entwickelte Materie ein anderes Mal von der Luftform determiniert werde, als daß das gleiche hinsichtlich eines erdig gewordenen Teiles der Materie stattfindet“ (Probl. d. Mat. 176).

Die Lösung möchte also vielmehr darin liegen, daß die äußeren Formen der Elemente und somit auch der Erde bei der Verwandlung ihren Bestand, wenigstens ihren Komponenten nach, also die quadratischen Flächen der erdigen Kuben ihren Dreiecken nach, behalten. So behält ja auch z. B. eine Leiche ihre äußere Form, obgleich der Leib durch den Tod einen substantialen Wandel erfahren hat. Denn nach dem Tode ist er Leib nur noch dem Namen nach (vgl. Ar. d. an. II, 1, 412 *b*, 18 bis 25). Es können aber die bestimmt gearteten und in einer bestimmten Zahl vorhandenen Dreiecke der Quadrate nicht mit einem beliebigen Dreieck zu solchen Flächen, wie sie die anderen Elemente haben sollen, zusammengelegt werden oder vielleicht für sich deren Flächen ausmachen. Und so zeigt sich, daß für Plato auch bei der dynamischen Auffassung der Materie eine Verwandlung der Erde in andere Elemente unmöglich sein müßte.

Demnach bleibt es dabei, daß auch dieses Argument nicht beweiskräftig ist, und es gelte uns nunmehr als endgültig bewiesen, daß die platonische Materie zwar kein Körper, aber körperlich ist, als potentialer Bestandteil der natürlichen Körper neben der Form als aktualem Bestandteil.

Wir kommen jetzt zu der Frage, ob Plato den Urstoff durch Schöpfung entstanden denkt. Zeller und Baeumker leugnen es.

Zeller schreibt p. 748: „Die Annahme eines zweiten Realprinzips neben den Ideen, welches den Grund des endlichen Daseins enthalten könnte, hat sich Plato durch die Behauptung abgeschnitten, daß nur der Idee Wirklichkeit zukomme; aus den Ideen selbst aber kann er das

Endliche auch nicht ableiten", und p. 749: „Eine Andeutung der Art (bezüglich des Hervorganges der Erscheinung oder der sinnlichen Dinge aus den Ideen) kann man zunächst darin finden, daß die Idee des Guten an die Spitze des Systems gestellt wird oder daß Gott, nach der Darstellung des Timäus (29 *C* ff), die Welt aus Güte gebildet hat. Dieser Gedanke würde, vollständig entwickelt, auf einen solchen Begriff der Gottheit führen, wonach es ihr wesentlich ist, sich in einer Welt zu offenbaren. Eine solche Entwicklung konnte er jedoch . . . bei Plato noch nicht erhalten; dieser schließt daher auch nicht mehr daraus, als daß Gott die regellos bewegte Masse des Sichtbaren geordnet habe; wobei die Materie oder das Endliche überhaupt immer schon vorausgesetzt wird."

In Übereinstimmung mit Zeller läßt sich Baeumker so vernehmen: „Daß das platonische System einen ursprünglichen dualistischen Gegensatz der Idee und der Materie verlangt, ergibt sich zweifellos aus der späteren Form der platonischen Lehre, wie uns dieselbe namentlich aus den aristotelischen Berichten bekannt ist. Hier treten die zwei Prinzipien, das Eine und das Unbegrenzte, überall als gleich ursprünglich auf. Eine Ableitung des einen aus dem andern ist nicht nur dem Aristoteles gänzlich fremd, sondern würde auch die ganze Lehre unverständlich machen" (p. 188).

Demgegenüber behaupten wir, daß die platonische Materie von Gott erschaffen ist und beweisen es mit folgenden drei Gründen:

Erstens aus der platonischen Ideenlehre. Nach ihr geht alles Gute auf die Güte selbst als seinen Ursprung zurück (vgl. Staat VI, 507 *B*). Zu dem Guten gehört aber die Materie. Denn sie hat ein Sein und eine Realität (vgl. Augustin, confess. XII, 7, 7: et unde utcunque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia in quantumcunque sunt? und ebenda, 15, 19: num falsum est materiam non esse nisi ab illo qui summe bonus est, quia summe est?) Demgemäß vergleicht Plato Gott mit der Sonne, die nicht bloß bewirkt, daß die Dinge sichtbar werden, sondern auch, daß sie werden und wachsen. So komme, lehrt er, auch den Dingen von Gott, den er das Gute nennt, nicht bloß die Erkennbarkeit, sondern auch das Sein und die Wesenheit (Staat VI, 509 *B*; vgl. ebenda 511 *B*: „Das Unbedingte am Anfang des Alls").

Zweitens beweisen wir es daraus, daß nach Plato die Sphärengeister und die Seelen von Gott erschaffen sind. Wie sollte da dasselbe nicht auch von den körperlichen Dingen gelten? Hat Gott eine Art Wesen ihrer ganzen Substanz nach hervorgebracht, warum nicht alle? Wir setzen zur weiteren Begründung dieses Gedankens eine Stelle aus dem Platoniker Attikus her, den Professor Baeumker (Probl. d. Mat. 143) versehentlich die platonische Materie als ungeworden bezeichnen läßt. Attikus schreibt bei Euseb. praep. ev. XV, 6 *C* f. — es ist eben die Stelle, die Baeumker für sich anführt — wie folgt: „Es mögen uns nicht die Angehörigen unserer eigenen Schule Schwierigkeiten machen und sagen, daß die Welt nach Plato unentstanden sei. Sie wollen uns gestatten, daß wir uns hinsichtlich seiner Auffassung an dasjenige halten, was er selbst, der Grieche uns Griechen, mit deutlichen und bestimmten Worten erklärt hat. ‚Gott nahm', sagt er, ‚alles, was sichtbar war und keine Ruhe hatte, sondern in regelloser und ungeordneter Bewegung sich befand, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, indem er diesen Zustand durchaus für besser hielt als jenen' (Tim. 30 *A*). Daß er aber die Entstehung der Welt nicht im bildlichen Sinne genommen und nicht etwa bloß der besseren Anschaulichkeit wegen von einer Entstehung gesprochen hat, zeigt er noch klarer durch die Rede, die er den Vater aller Dinge nach der Erschaffung des Universums hierüber halten läßt. ‚Da ihr', sagt er, ‚geworden seid (es sind die Götter, die er anspricht), so seid ihr zwar mit nichten unsterblich und unauflöslich, aber ihr werdet dennoch nicht aufgelöst werden, da ihr an meinem Willen ein festes Band erhalten habt'" (Tim. 41 *A*, *B*). Attikus will nach dem Zusammenhang den Satz widerlegen, daß nicht alles Unvergängliche ungeworden ist, und indem er das an den Geistern nachweist, will er, daß es mit der Welt ebenso sei. Er schließt hier den Stoff nicht ausdrücklich ein, sondern redet allgemein von der Welt. Er betrachtet aber auch die Geister als zusammengesetzt, sei es wegen ihrer Verbindung mit den Sphären oder wegen ihrer inneren Konstitution. Darum sind sie an sich nicht unauflöslich, sind durch Bänder zusammengehalten (vgl. Tim. 43 *A*). Dennoch nennt er sie schlechthin geworden und das müssen sie ja sein. Denn hätten sie selbst eine Materie, so kann sie doch nicht für

sich gewesen, sondern muß mit ihnen geworden sein. Wenn das aber von der unsichtbaren Welt gilt, so hindert uns nichts und nötigt uns alles, ein Gleiches von der sichtbaren Welt zu sagen, und das könnte Attikus meinen, wenn er, um zu zeigen, daß Plato die Entstehung der Welt nicht im bildlichen, sondern im wörtlichen Sinne genommen hat, auf die Entstehung der Geister sich beruft.

Drittens beweisen wir die Geschaffenheit der Materie aus ihrer absoluten Bestimmungs- und Formlosigkeit, die Plato, wie wir gesehen haben, unzweideutig ausspricht. Ein ganz formloses Ding kann weder natürlicherweise noch durch göttliche Macht für sich bestehen und demnach noch viel weniger aus sich sein. Was aus sich ist, hat aus sich auch, was zu seinem Dasein gehört, und kann darum nicht auf ein anderes als die Form, für die es da ist, angewiesen sein. War Plato geistesmächtig genug, um den formlosen Urstoff zu finden, so konnte ihm auch dieser überaus einfache Zusammenhang der begrifflichen Momente nicht entgehen. Ist aber der Urstoff nicht aus sich, von wem anders sollte er dann seinen Ursprung haben, als von Gott? Somit steht fest, daß Plato eben dadurch, daß er dem Stoffe alle Form und Bestimmtheit aberkannte, ihn als geschaffen bezeichnete.

Hiernach erledigen sich auch die Einsprüche Zellers und Baeumkers. Es bedarf für die endlichen Dinge und somit auch für die Materie, damit sie seien, keines zweiten Realprinzips neben den Ideen, sondern hierfür genügt Gott als die Idee oder Wesensgestalt des Guten, wie es bei Plato heißt (Staat VI, 508*E*). Das Endliche kann nur dann aus der Idee nicht abgeleitet werden, wenn man sie mit Zeller mißversteht und sie von Gott trennt und, man weiß nicht wie, für sich bestehen läßt.

Es ist aber auch der Dualismus von Idee und Materie nicht dasselbe wie der Dualismus des Einen und Unbegrenzten. Dieser zweite gilt für die Material- und Formalprinzipe. Gott aber ist keines von beiden. Insofern aber mit der Zweiheit von Idee und Materie Gott und der Weltstoff gemeint ist, muß man sagen, daß keine zwei ursprünglichen Prinzipe sind, indem sich das eine vom anderen, die Materie von Gott, und zwar durch Schöpfung, ableitet.

So viel denn über die Auffassung Platos. In bezug auf Aristoteles können wir uns kürzer fassen. Wir haben seine Lehre eigens in unserer schon eingangs erwähnten Schrift von der substantialen Form behandelt. Hier möchten wir nur von der Behauptung Baeumkers sprechen, derzufolge Aristoteles nach seinem eigenen Gefühle mit seinem Hylomorphismus in der Naturerklärung nicht ausreicht und in seiner Lehre die metaphysische und die physikalische Tendenz sich durchkreuzen läßt. Wir wollen zur Illustration des Standpunktes von Baeumker eine längere Stelle aus seiner Schrift „Roger Bacons Naturphilosophie" hersetzen und schicken zum besseren Verständnisse voraus, daß diese Schrift, wie es in der Vorrede heißt, aus der Besprechung des Buches von Dr. Hugo Höver, O. Cist., hervorgegangen ist: „Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen", Limburg a. d. Lahn 1912, Limburger Antiquariatsverlag. Das Höversche Buch ist übrigens ein Separatabdruck aus „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", 25. und 26. Band. Es beurteilt nach Baeumkers Erachten die wissenschaftliche Leistung Bacons zu ungünstig und zu einseitig vom aristotelisch-thomistischen Standpunkte.

Baeumker schreibt also: „Vielleicht darf ich ... auch einige Worte zu der Polemik sagen, die der Verfasser (Höver) gegen v. Hertlings und meine Kritik der aristotelischen Theorie der Materie — die Hauptpunkte sind übrigens auch bei Zeller dargelegt — ... in seine Darstellung von Bacons Lehre einschiebt. Daß der vom Verfasser vertretene Begriff der materia prima dem Aristoteles nicht fremd ist, wissen natürlich auch wir. Wer kennt nicht die Definition der Materie aus der aristotelischen Metaphysik (VII, 3, p. 1029 *a*, 20 bis 21), nach der sie das ist, ‚was an sich weder als Substanz (*τί*) noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist'! Ebenso ist den Kritikern selbstverständlich bekannt, auf welche Weise die Schule, welcher der Verfasser sich anschließt, die Schwierigkeiten zu vermeiden sucht, welche jener allgemeine metaphysische Begriff dann macht, wenn es sich um die Erklärung des wirklichen Naturgeschehens handelt, wo ja nicht die Materialursache als eine indifferente Potenz zu allem in Betracht kommt, sondern mit ihrer eigenen Bestimmtheit in das Produkt eingeht und zu dessen

Eigentümlichkeit beiträgt, wie man nach dem oft wiederholten Wort des Aristoteles wohl aus Eisen, aber nicht aus Wolle eine Säge machen kann. Sie wissen und wußten natürlich sehr wohl, wie man da hervorhebt, daß die Materie ja nie ohne Form sei (Höver, 121) und daß die Reihenfolge der Formen für die folgende eine Disposition in dem früheren Zustand voraussetze (p. 96). Aber daß diese Auswege schon bei Aristoteles sich finden, das konnte ich ebensowenig anerkennen, wie daß sie sachlich ausreichend seien. Vielmehr glaube ich in weiterer Ausführung des schon durch v. Hertling Gegebenen gezeigt zu haben, daß Aristoteles überall dort, wo er naturwissenschaftlich und naturphilosophisch spricht, jenen abstrakt metaphysischen Begriff völlig beiseite läßt und statt dessen den besonderen Beitrag hervorhebt, den die Materialursache durch ihre Eigenart für das Erzeugnis liefert. Das ist es, was ich als die ‚Verdichtung' des Begriffes der Materie bezeichnete, was ich als das Mit-, Selbst- und Gegenwirken der Materialursache durch reiche Belege nachwies."

„Daß hier in Wahrheit die Materialursache aus materia prima und Form zusammengesetzt und daß die Reihenfolge der Formen durch die Disposition bedingt sei, welche eine bestimmte frühere Form für eine bestimmte spätere liefere, kann man einzig aus dem, was Aristoteles über den Übergang der Elemente Wasser, Feuer, Erde, Luft ineinander sagt, folgern; denn diese Elemente müssen nach ihm ja aus Materie und Elementarform zusammengesetzt sein und die Bestimmungen der Nässe und Trockenheit, der Kälte und Wärme sollen ja jedesmal den Übergang zu dem Elemente erleichtern, das eine dieser Eigenschaften mit dem zu wandelnden teilt. Aber wer hält denn heutzutage noch Wasser, Feuer, Erde, Luft — Aggregatzustände und einen Oxydationsvorgang — für Elemente, wer nimmt noch an, daß alle Elemente ineinander übergehen können? Und wenn Elektrizitätsatome die letzten Bausteine aller Materien sein sollten, so hätten wir darin doch noch keineswegs die Materie, die weder Substantielles noch Qualitatives, noch Quantitatives usw., sondern alles dieses in der Möglichkeit ist. Für eine sachliche Diskussion hat daher auch jene Begründung aus der aristotelischen Lehre von den Elementen die Bedeutung verloren. Dieses völlige Zurücktreten des metaphysischen Begriffes

der materia prima in den naturphilosophischen Erörterungen — selbst in der ‚Metaphysik' erscheinen als ‚πρώτη ὕλη' das Wasser (für alles Schmelzbare) und in anderem Zusammenhange das Feuer (die Belege Probl. d. Mat. 242, 1), also gewiß keine materia prima in dem von Höver gemeinten Sinne — zeigt deutlich, daß in der aristotelischen Lehre verschiedene Tendenzen miteinander streiten, begrifflich-metaphysische und realerklärende naturwissenschaftliche. Das habe ich besonders stark unterstrichen; Höver geht auf diese Schwierigkeiten nicht näher ein, sondern begnügt sich, sie durch die Einführung von ‚Dispositionen' und einer ‚Ordnung', wie der Schöpfer sie getroffen, und durch die Naturgesetze, die alles Werden und Vergehen beherrschen, zum Ausdruck gebracht hat (p. 96) — was doch dem Aristoteles selbst durchaus fremd ist —, leicht beiseite zu schieben" (p. 13 ff).

So weit Professor Baeumker. Nach unserem Urteil liegt die Sache so. Aristoteles hat gerade in seinen naturphilosophischen Schriften den Begriff der Materie schulgerecht entwickelt, überzeugend begründet und konsequent angewandt. Entwickelt hat er ihn, bzw. den der Materie korrelativen Begriff der substantialen Form in der Physik, also in der Grundlegung seiner gesamten naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Forschung, in den drei letzten Kapiteln des ersten und in den zwei ersten Kapiteln des zweiten Buches; begründet hat er ihn, wie es die Natur der Sache erheischte, aus dem substantialen Werden und Vergehen in der Schrift de gen. et corr., besonders in den ersten fünf Kapiteln des ersten Buches und namentlich im Anfang des fünften Kapitels (vgl. unsere Schrift ‚Die substantiale Form bei Aristoteles', p. 28 bis 32 und p. 33); angewandt endlich und entscheidender als in der Schrift de gen. et corr. gerechtfertigt hat er ihn in der Schrift von der Seele, in den beiden ersten Kapiteln des zweiten Buches, insofern er die Seele als substantiale Form und somit den Leib als den ihr gegenüberstehenden, an sich vollständig formlosen Urstoff beschreibt und erweist. Die Schrift von der Seele verhält sich ähnlich grundlegend zur organischen Physik wie die Bücher der Physik zur Physik überhaupt, und gerade die organische oder belebte Natur liefert den schlagenden Beweis für die Wahrheit der Lehre von Materie und Form, und man darf

vermuten, daß Aristoteles und Plato etwa erst durch die Vorgänge auf dem organischen Gebiete dazu geführt worden sind, den gleichen Vorgang des substantialen Werdens auch auf dem unorganischen Gebiete anzunehmen und demgemäß die hylomorphische Theorie auch auf die unorganischen Körper anzuwenden (vgl. d. subst. Form, p. 4).

Wenn Aristoteles bei Erwähnung besonderer Erscheinungen in der Physik, z. B. wo er die Entstehung der Metalle anführt (Met. V, 4, 1015*a*, 7 ff.), nicht auf den Urstoff, sondern auf das Wasser als erste gemeinsame Materie hinweist, so liegt das in der Natur der Sache, weil er eben von den Metallen allein und nicht von allen Körpern insgesamt spricht. „Alles Schmelzbare", sagt er Zeile 10, „ist etwa Wasser." Wer wird denn, wenn er ein Ding aus seinen nächsten Ursachen erklären soll, mit den letzten Ursachen kommen? Es ist übrigens ein Irrtum von Baeumker, wenn er Probl. d. Mat. 241 schreibt, daß Aristoteles für die allererste Grundlage aller substantialen Veränderung das Wort „erste Materie" an keiner Stelle gebraucht. Gerade in der Physik II, 1, 193*a*, 29, hat dieses Wort nach dem Zusammenhang, mag Baeumker 241, 1, es auch bestreiten, diese Bedeutung, wie auch Thomas in seinem Kommentar es auslegt. Es folgt also nicht, daß sich bei Aristoteles metaphysische und physikalische Tendenzen durchkreuzen und befehden, wenn er das einemal, wo er die körperlichen Dinge auf ihre allerletzten Gründe zurückführt, den Urstoff, das anderemal, wo er ihre nächsten Gründe sucht, einen schon qualifizierten Stoff nennt. Es ist ja auch die Urmaterie und die Materialursache und ihre Kausalität nicht dasselbe. Wenn es z. B. heißt, daß aus Wolle keine Säge wird, sondern aus Eisen, ist an die Materialursache, nicht an die Urmaterie gedacht.

Daß die Begründung, die Aristoteles seiner Theorie von der Urmaterie aus der Verwandlung der vier vermeintlichen einfachen Körper gibt, einer Korrektur bedarf, ist selbstverständlich. Schon Tilmann Pesch sagt in seinen Welträtseln, daß das Gebäude der aristotelischen Naturerklärung an dieser Stelle einen kleinen Einsturz erlitten hat (I, 607). Aber sind denn darum die anderen Argumente für die Theorie und diese selbst abgetan und folgt daraus, daß sie zur Erklärung der Naturvorgänge nicht mehr ver-

wendet werden kann? „Der ganze Bau“, sagt Pesch am angeführten Orte mit Recht, „war zu fest mit eisernen Banden umschlungen, als daß er dadurch hätte wesentlichen Schaden nehmen können.“

Doch man soll nur aus dem, was vom Übergang der Elemente ineinander verlautet, schließen können, daß bei Aristoteles die Materialursache, wenn sie auch wirkende Kraft hat und so den Eintritt einer höheren Form vorbereitet, nicht bloße Materie, sondern ein Kompositum aus materia prima und Form ist. Die Elemente galten als einfache Körper und wenn demnach das eine Element aus dem anderen entsteht, so mußte dies auf der Grundlage einer Materie geschehen, die an sich kein Körper war. Bevor wir hierauf die entscheidende Antwort geben, möchten wir bemerken, daß der Materialursache in keiner Weise eine Kraft und ein Wirken beigelegt werden kann. Man vermengte sonst die Kausalitäten, deren vier Arten bei Aristoteles streng geschieden sind. Ein Wirken hat die Materialursache als solche, denke man sie nun als materia prima oder auch als sekundäre, schon qualifizierte Materie, in keiner Weise. Darum dürfte auch die Darstellung, die das Problem der Materie p. 248 bis 250 von den Bedingungen des Naturgeschehens, sei es auf dem unorganischen, sei es auf dem organischen Gebiete, gibt, zu beanstanden sein. Wenn der Funke in ein Pulverfaß fällt (siehe p. 248), so wirken zur Entzündung nicht er und das Pulver, er als wirkende, dieses als Materialursache, zusammen, sondern soweit das Pulver mitwirkt, tut es das ebenfalls als wirkungskräftige Ursache. Die Verursachung der Materialursache als solcher beschränkt sich immer darauf, daß die Form aus ihr hervorgeht, an und in ihr entsteht und von ihr getragen wird, so daß die Materie mit der Form den natürlichen Körper bildet. Das gilt auch im organischen Bereich. Die Materie, welche dem Formprinzip, der Seele, gegenübersteht, ist zwar, wie es p. 250 heißt, ein wirkliches, bestimmtes Seiendes mit eigenen Kräften, aber sofern in der Materie Kräfte sind, die den Eintritt einer höheren Form vorbereiten, sind sie nicht Materialursache, sondern setzen die Materie und ihre Kausalität voraus.

Die Urmaterie bleibt sich immer gleich und sieht jeden substantialen Wandel, der einen Körper trifft, bis

auf sich zurückgehen, so daß jede neuere und höhere Form, die sie erhält, ihr alle und jede Bestimmung gibt, die sie überhaupt unter dieser Form hat. Wenn z. B. die Tierseele in sie eintritt, so bringt diese ihr mit den sensitiven auch die vegetativen Eigentümlichkeiten zu. Dieselben sind aber im Vergleich zu der schon vorhanden gewesenen Vegetation entsprechend modifiziert, sofern im Tier die pflanzlichen Funktionen den tierischen dienen müssen.

Hier entsteht freilich eine Schwierigkeit. Es ist die mit der eductio formae de potentia materiae, die Baeumker p. 20 von Roger Bacons Naturphilosophie die crux der aristotelischen Naturphilosophie nennt. Aber die Schwierigkeit liegt hier nicht darin, daß der Materialursache wider ihren Begriff ein Wirken zugeschrieben wird; so hat sich kein unterrichteter Scholastiker das Vermögen der Materie vorgestellt, nein, sie liegt in der Entstehung der Form selbst, mag bei dieser Entstehung welcher endliche Faktor immer mit seiner Ursächlichkeit beteiligt sein. Aus dem Vermögen der Materie herausgeführt werden, heißt so entstehen, daß das Neue, die Form, nur in der Materie Bestand gewinnen und behaupten kann. Aber wie das geschehen kann, da die Form im realen Bereich etwas ist, von dem bis dahin nichts da war, das ist ein Rätsel, das wohl nur in der göttlichen Kausalität seine Lösung findet. Wie Gott die Dinge durch seine erhaltende Tätigkeit gewissermaßen immer wieder von neuem schafft, so bewirkt er auch ihre Veränderung und den Wandel der Materie so, daß er sie, entsprechend der vorhandenen Disposition, je unter anderer Form gleichsam neuschafft. Aber man sagt, daß solche Voraussetzungen bei Aristoteles fehlen. Soll ihm ja selbst eine vom Schöpfer getroffene und durch die Naturgesetze zum Ausdruck kommende Ordnung der Dinge fremd sein. Doch wir sind vom Gegenteil überzeugt. Der von menschlichen Dingen entnommene Ausdruck Gesetz ist ihm in bezug auf die Natur nicht geläufig. Die Sache aber ist z. B. deutlich in der Metaphysik zu lesen, wo es heißt, daß allen Wesen, von den Sphären bis zur sublunarischen Welt, eine eigentümliche Natur als Grund und Norm ihrer Tätigkeit gegeben ist, durch die sie einem höchsten Willen gehorchen (XII, 10).

Und nun zur Antwort darauf, daß nur bei den Elementen von materia prima und einer Disposition der

Materie zur Annahme einer neuen elementaren Form die Rede ist oder auf solches geschlossen werden kann — II, 1 und 2 d. an. zeigt, daß auch die Seele als erste Wirklichkeit des Leibes unmittelbar den Urstoff informiert, und II, 3 d. gen. an. 736 *b*, 1 ff. zeigt, daß den sukzessiven seelischen Formen bestimmte Dispositionen der Materie vorausgehen.

Wir schließen hiermit die Diskussion über die Körperlehre des Aristoteles und wenden uns von der griechischen zu der scholastischen Auffassung.

Bezüglich ihrer finden wir uns mit Herrn Professor Baeumker erfreulicherweise weit mehr, wenn auch nicht ausnahmslos, in Übereinstimmung. Er schreibt p. 15 unmittelbar nach dem vorhin angeführten und besprochenen Text: „Dazu kommt, daß der mittelalterliche, und zwar auch der thomistische Begriff der materia prima durchaus nicht allein auf aristotelischer Grundlage erwachsen ist, sondern sich zugleich sehr stark vom Neuplatonismus abhängig erweist. Diesem entstammt direkt die augustinische Theorie der Materie mit ihrer Aufstellung einer Zusammensetzung aus (geistiger) ‚Materie' und Form auch in dem unkörperlich Seienden und ihrer Auffassung der Materie als ‚prope nihil', welche die Franziskanerschule voll übernimmt und mit dem aristotelischen Begriff der Materie verbindet — wie das zum Teil auch Höver p. 100 ff. ganz zutreffend erörtert, wenn er auch ebenda mit Unrecht die Aufstellung einer geistigen Materie durch Augustin als ‚keineswegs ausgemacht' bezeichnet. Thomas dagegen ist auch hier in erster Linie Aristoteliker; daß aber der aristotelische Grundgedanke vom Neuplatonismus her auch bei ihm doch noch Färbung und die besondere Betonung einzelner Momente erhalten hat, zeigt der Umstand, daß er sich das neuplatonische und aus dem Neuplatonismus heraus vollkommen verständliche ‚prope nihil' unter ausdrücklicher Berufung auf Augustin zu eigen macht."

Man muß unbedingt zugeben, daß die Franziskanerschule, besonders Bonaventura, die allerdings sehr auffallende Lehre von einer Materie auch in den unkörperlichen Geschöpfen von Augustin entlehnt hat. Der Kirchenvater trägt sie ganz unzweideutig in den Bekenntnissen vor. Im 20. Kapitel, Nr. 29 des 12. Buches, nennt er unter den in sich sicher wahren, aber nicht ebenso sicher die Meinung

des inspirierten Textes treffenden Auffassungen der Anfangsworte der Genesis: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde' auch diese: „In seinem ihm gleichewigen Worte machte Gott die formlose Materie der geistigen und körperlichen Schöpfung." Dasselbe wiederholt er im 21. Kapitel, Nr. 30, zweimal; man könne, meint er, die Worte des zweiten Verses: „Die Erde war wüst und leer und Finsternis war über dem Abgrund", entweder so fassen, daß sie das zuvor im ersten Vers Himmel und Erde genannte Universum als form- und lichtlose Materie bezeichnen, oder so, daß sie dem Universum die Formlosigkeit vorhergehen lassen. Bei der Wiedergabe beider Fassungen aber redet er von einer Materie und Formlosigkeit, aus der auch die unsichtbare und geistige Kreatur hervorgegangen sei. Sein Text lautet wörtlich: „Ein anderes (aus dem vielen Wahren, was gemeint sein kann) nimmt sich der heraus, der sagt: ‚Die Erde aber war unsichtbar und ungeformt und Finsternis war über dem Abgrund', d. h. dieses All, das Himmel und Erde genannt worden ist, war noch eine form- und lichtlose Materie, aus der da werden sollte der intelligible Himmel, der anderswo Himmel des Himmels heißt; und wiederum werden sollte die Erde, nämlich die gesamte körperliche Natur, ein Name, unter dem auch der körperliche Himmel über uns verstanden werden möge; d. h. woraus werden sollte alle unsichtbare und sichtbare Kreatur. Ein anderes (nimmt für sich), wer sagt: ‚Die Erde aber war unsichtbar und ungeformt und Finsternis war über dem Abgrund'; hier hat die Schrift nicht der gedachten Formlosigkeit die Bezeichnung Himmel und Erde gegeben, sondern es war schon, sagt sie, die gedachte Formlosigkeit, die sie die unsichtbare und ungeformte Erde und den finsteren Abgrund nennt, woraus, wie sie vorher gesagt hatte, Gott Himmel und Erde, nämlich die geistige und die körperliche Kreatur, gemacht hat." Endlich läßt er sich 29, 40 zum viertenmal in dem gleichen Sinne vernehmen. „Wer", schreibt er, „die Worte ‚im Anfang schuf' so nimmt, daß sie heißen: zuerst schuf, kann die Bedeutung von Himmel und Erde nur dann richtig verstehen, wenn er darunter die Materie von Himmel und Erde, d. h. die Materie der ganzen, der intelligiblen und der körperlichen Schöpfung versteht." Dann aber, fügt der Kirchenvater bei, sei das zuerst nicht

zeitlich zu nehmen, als wäre die Materie eine Zeitlang für sich gewesen und darauf erst durch Formen bestimmt worden, sondern im Sinne der Priorität des Ursprunges, ähnlich wie wenn man sage, der Ton sei früher als der Gesang, weil nicht der Gesang formiert wird, um Ton zu sein, sondern umgekehrt der Ton, um Gesang zu sein (vgl. De Genesi ad litt. 1, 15; vgl. auch Kleutgen, Phil. d. V. II, 241). Kleutgen behauptet p. 240 ebenfalls irrtümlich, es sei ein Mißverständnis, als ob nach Augustin der Stoff auch zum geistigen Wesen geformt werden könne.

Wir möchten uns aber erlauben, unmaßgeblich den Gedanken auszusprechen, daß Augustin diese Vorstellung von einer Materie der geistigen Kreaturen möglicherweise nicht erst aus Plotin, sondern unmittelbar aus Plato geschöpft hat (vgl. in bezug auf Plotin Höver a. a. O., p. 100 und p. 101, Anm. 189).

Plato bezeichnet in einer Stelle des Timäus, die wir zum Teil schon vorhin nach Attikus gebracht haben, die Götter, d. h. die Astralgeister, als zusammengesetzte und auflösbare Wesen und diese Zusammensetzung scheint von ihrer inneren Wesenskonstitution, abgesehen von ihrer Verbindung mit den jeweiligen Sphären, die sie bewegen, gelten zu sollen. Demnach wird hier eine Komposition aus Materie und Form nahegelegt. „Götter von Göttern", redet der Schöpfer sie an, „deren Urheber ich bin und Vater von Werken, die, durch mich geworden, nicht aufgelöst werden können, wenn ich es nicht will. Es ist zwar alles Gebundene lösbar, doch lösen zu wollen, was schön gefügt und wohl bestellt ist, wäre Sache eines Schlechten. Deswegen seid auch ihr, weil ihr geworden seid, durchaus nicht unsterblich oder unauflöslich, doch werdet ihr mit nichten aufgelöst werden, noch des Todes Teil empfangen, indem ihr an meinem Willen ein noch stärkeres und festeres Band erhalten habt, als jene Bänder sind, womit ihr bei eurer Entstehung verknüpft worden seid" (41 *A*, *B*).

In dieser Rede werden die Sphärengeister und ihre Sphären, beide im Gegensatz zu den sterblichen Wesen, von denen im folgenden gehandelt wird, da sie ihrem sterblichen Teile nach durch ihren Einfluß entstehen sollen — das Unsterbliche im Menschen kommt von Gott allein (41 *C*) —, beide, sage ich, werden Götter genannt, beide aber auch unterschiedslos als zusammengesetzt und auf-

lösbar bezeichnet, da sie nur durch Gottes Willen, der sie hervorgebracht hat, erhalten werden. Was liegt da näher, als daß, wie die Sphären, so auch die als Götter sie beherrschenden Geister aus Materie und Form bestehen sollen?

Das gleiche gilt von der Weltseele, die der Timäus annimmt, und von der denkenden Seele im Menschen. Die Weltseele soll einer Mischung von geistigen und stofflichen Bestandteilen erwachsen sein (Tim. 35, verglichen mit 27 *C*, *D*, 28) und der unsterbliche Teil der menschlichen Seele soll aus derselben, nur, im Vergleich zu der ersten, etwas gröberen Mischung hervorgehen (Tim. 41 *D*). Wenigstens läßt sich, was man p. 35 von dem Bestandteil, der sich auf seiten des Teilbaren und des anderen hält, liest, unseres Erachtens gut auf das Stoffliche deuten. Man darf also vielleicht annehmen, daß Augustin im Anschluß an die echte Schule Platos die Vorstellung einer Materie der geistigen Wesen adoptiert hat, die man auf Grund solcher Texte gewonnen hatte. Diese Konzeption einer Materie für das geistige Sein würde es vielleicht auch erklären, daß Plato p. 28 des Timäus, wo er eine zweifache Wirklichkeit, die Ideen und das Körperliche, unterscheidet, nur die Ideen und nicht auch die geistigen Wesen, die geschaffen sind, zu dem wahrhaft Seienden und dem Intelligiblen rechnet. Die geistigen Wesen sind nämlich, wenn sie aus der Materie entstanden sind, gemischter und mittlerer Natur, wo es sich dann von selbst versteht, daß sie gewissermaßen an den Eigentümlichkeiten beider Klassen des Wirklichen teilnehmen. Aus einem ähnlichen Grunde scheint auch die Materie hier nicht genannt zu sein, weil sie zwar immer ist, aber nie aus sich und für sich. Sie hat demnach kein vollkommenes und reines Sein.

Aus diesen Gründen nehmen wir die Auffassung, nach der die augustinische Theorie der Materie direkt dem Neuplatonismus entstammt, mit einigem Vorbehalt auf. Dagegen pflichten wir wieder unbedingt der weiteren Angabe bei, daß Bonaventura die Theorie Augustins mit dem streng gewahrten Begriffe des Aristoteles von der Materie verbinde. Einen mustergültigen Beweis hierfür hat Ziesché in einem bedauerlicherweise ohne Fortsetzung gebliebenen Aufsatze gebracht: „Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura“ (Phil. Jahrbuch, 13. Bd., Jahrgang 1900,

p. 1 ff.). Aus dieser Abhandlung sieht man auch, daß Bonaventura die Materie für die geistigen und körperlichen Kreaturen die nämliche sein läßt (p. 13); bei Bonaventura im Sentenzenkommentar II, 3; I, 1, 1, Scholion 3 der Veranstalter der Ausgabe von Quaracchi.

Thomas weist unbestrittenermaßen und wohl zweifellos mit Recht die Theorie einer Materie des Geistigen zurück (vgl. Höver a. a. O., p. 100). Bezüglich der Materie der inkorruptibel gedachten Himmelskörper bevorzugt er die Meinung, daß sie von der Materie der korruptiblen Dinge verschieden ist (S. th. 1, 66, 2; Sentenzenkomm. 2, dist. 3, q. 1, a. 1, solutio; c. Gent. I, 16, nr. 8, und sonst).

Was Suarez angeht, den Hauptvertreter der späteren Scholastik, so spricht Baeumker von seiner Lehre betreffs der Urmaterie in nicht ganz einwandfreier Weise.

Auf p. 251, Anm. 2, seines Werkes über das Problem der Materie hatte Baeumker geschrieben: „Es würde nicht schwer sein, zu zeigen, daß auch die philosophischen Vertreter der ‚morphologischen' oder ‚formistischen' Theorie in neuerer Zeit (also nicht bloß die modernen Chemiker und Physiker) da, wo sie nicht bloß überlieferte Schulformeln weiterführen, in der Tat eher die stoische als die aristotelische Theorie der Materie vertreten" (nach den Stoikern ist letztes körperliches Substrat ein qualitätsloser, aber wirklicher Körper — streng genommen, ein wirklicher Unbegriff, da jeder Körper irgendwelche, wenn auch noch so allgemeine Qualitäten haben muß). In der zu derselben Seite gehörenden Anmerkung 3 schreibt er sodann: „Übrigens ist die Unhaltbarkeit einer Potentialität, die alles Sein nur von der Form erhalten soll, auch von mehreren scholastischen Vertretern des Aristotelismus zugegeben. Von den älteren seien Heinrich von Gent und Duns Scotus, von späteren sei Suarez (Metaph. disp. 13, nicht 12, wie Baeumker hat, sect. 4 und 5) genannt."

Hier könnte der Schein erweckt werden, als ob Suarez den aristotelischen Begriff der materia prima aufgebe, da er ihn doch bewußt im Sinne des hl. Thomas vertritt und sehr eingehend und sorgfältig begründet. Er meint nur, wie er glaubt, ohne sich von Aristoteles und Thomas zu entfernen, daß es in der Konsequenz des aristotelischen Begriffes liege, dem Urstoff eine gewisse Wirklichkeit oder Aktualität beizulegen, wobei er das Wort

etwas weiter nimmt. Dagegen weicht er insofern bewußt von Thomas ab, als er die Ansicht vertritt, daß die Materie durch göttliche Allmacht, wenn auch nicht natürlicherweise, für sich ohne Form bestehen könne.

Daß er mit aller Entschiedenheit den aristotelischen Begriff der Materie vertritt, zeigt die erste Sektion der 13. Disputation seiner Metaphysik. Die Überschrift lautet: „An sit evidens ratione naturali dari in entibus causam materialem substantiarum, quam materiam primam nominamus.“ In der Resolution heißt es dann unter Nr. 12: „Ad concludendum dari materiam primam, qualem Aristoteles posuit, restabat probandum transmutationem horum corporum inferiorum, quam experimur, non solum esse accidentalem, sed etiam substantialem. Hoc autem praeter experientiam, quae per se videtur satis evidens, non solum in elementis, et in mixtis inanimatis, sed multo magis in viventibus, animalibus, et in nobis ipsis cum generamur et morimur, praeter hanc (inquam) experientiam, ratione probandum est ex necessitate formarum substantialium ab accidentibus distinctarum; nam si dantur hae formae, necesse est dari materiam primam, quae sit subiectum earum, et cum eis componat unam substantiam integram, quod est esse causam materialem substantiae. Dari antem formas substantiales, probandum est infra, disputat. 15, et ideo nunc supponatur, et tantum ex ea hypothesi demonstratum habeatur dari veram et propriam materiam primam in his rebus quae generantur et corrumpuntur; est enim consecutio evidens, et omni carens difficultate: antecedens vero dicto loco probandum est.“

Hier wird also der Satz, daß die Materie für sich keine Substanz ist, für eine einleuchtende und absolut unbedenkliche Schlußfolgerung erklärt, die sich einerseits aus der empirischen Tatsache des Werdens und Vergehens in der Natur und anderseits aus dem Bestande substantialer Formen ergibt. In der 15. Disputation wird dann der Bestand solcher Formen vor allem aus der Natur des menschlichen Kompositums erwiesen (Sektion 1, Nr. 6 und 7). Unter Nr. 5 daselbst versichert Suarez nicht bloß, daß die substantiale Form als anderes Wesenskonstitutiv neben der Materie der natürlichen oder körperlichen Wesen an unzähligen Stellen des Aristoteles erscheint, sondern daß schon Plato so gelehrt habe. „Aristoteles“,

schreibt er, „war nicht der Entdecker dieser Wahrheit; denn vor ihm hat Plato die substantiale Form erkannt, wie aus dem Timäus feststeht, wo er die Formen Abbilder des wahrhaft Seienden nennt (vgl. Tim. 29 *B*, *C*, 39 *E*), d. h. Naturen, die an den Ideen teilnehmen, da er doch nur für die Substanzen Ideen aufstellt . . . Gegenwärtig aber hat dieser Satz in der Philosophie ein so unbestrittenes Bürgerrecht erworben, daß man ihn ohne große Ignoranz nicht bestreiten kann, und er steht mit der Wahrheit des christlichen Glaubens in einem solchen Einklang, daß dadurch seine Gewißheit bedeutend gewinnt."

Was dann die Art von Wirklichkeit oder sagen wir Bestimmtheit angeht, die Suarez für die Materie in Anspruch nimmt, so will er vor allem, daß die Materie eine wirkliche und bestimmte Natur haben müsse, um überhaupt etwas zu sein, wenn sie auch nur ein relatives Sein hat, und diese bestimmte Natur nennt er den actus essentiae im Gegensatze zu dem actus existentiae (sect. 4, nr. 8 et 9). Darum sagt er sub nr. 9: „Dico primo: materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae, quamvis non habeat illam, nisi cum intrinseca habitudine ad formam." Hierin, dächten wir, müsse man ihm beipflichten; denn was die reale Fähigkeit hat, etwas zu werden, muß etwas sein, und daß es etwas Bestimmtes ist, muß besonders in der Meinung derer gelten, die die Materie der inkorruptiblen und der korruptiblen Dinge für verschieden halten. Was verschieden ist, muß in etwas verschieden sein.

Wir betonen, daß hiermit noch nicht gesagt ist, die Materie habe ein wirkliches Sein, unabhängig von der Form. Man kann die Meinung haben, daß die Materie nicht alle Bestimmtheit von der Form erhält, und doch dafür halten, daß sie, wie sie ihr Sein für die Form hat, so es auch von ihr hat, sofern sie ohne sie nicht sein kann.

Nun geht freilich Suarez einen Schritt weiter und behauptet, daß die Materie auch eine Art Existenz hat, die von der der Form verschieden ist. Das mußte er von seinem Standpunkte folgerichtig tun, weil er in der berühmten Kontroverse, ob Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen real verschieden sind — er handelt von ihr in der 31. Disputation —, die verneinende Antwort adoptiert.

Demnach muß von der Existenz der Materie dasselbe gelten wie von ihrer Essenz: hat sie aus sich eine bestimmte Art, so hat sie aus sich auch ein bestimmtes Dasein. Demnach liest man bei ihm unter Nr. 13: „Dico secundo: materia prima etiam habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma . . . . . Fundamentum huius conclusionis . . . est, quia esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae quia hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens . . . Ex illo autem evidenter sequitur materiam, sicut habet entitatem essentiae actualem distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacunque forma.“ Die Existenz der ganzen körperlichen Substanz soll demnach, so wie diese selbst aus Form und Stoff besteht, ihrerseits aus den Einzelexistenzen des Stoffes und der Form zusammengesetzt sein, wie es am Schluß dieser 13. Nummer heißt.

Dennoch will er auch so nicht, daß die gedachte Existenz der Materie von der Form schlechthin unabhängig ist. Denn er schreibt unter Nr. 14: „Quod autem haec existentia materiae pendeat aliquo modo a forma et ab informatione eius, videtur negare Scotus, Henricus et Gregorius; contraria vero sententia, quam in secunda parte assertionis posuimus, communiter recepta est, quia materia quamvis propriam existentiam habeat, illa tamen adeo imperfecta est, ut sine formae adminiculo naturaliter esse non possit; et haec vocatur in praesenti dependentia materiae a forma. Qualis autem sit hic modus dependentiae, declarari commode non potest, nisi prius explicemus causalitatem formae; et ibidem etiam tractabimus, an sit tanta dependentia materiae a forma, ut sine illa nullo modo esse possit.“

Auch die Schlußworte dieses Textes weisen uns auf die dritte noch zu besprechende Lehrbestimmung des Suarez bezüglich der Materie: sie soll, absolut zu reden, für sich bestehen können.

Hier ist es, wo die bewußte Lossagung des doctor eximius von der Doktrin des hl. Thomas ganz offen hervortritt.

Nachdem er disp. 15, sect. 9, nr. 2, gesagt hat, die Meinung, daß Gott die Materie nicht ohne die Form er-

halten könne, wurde von Divus Thomas vertreten, gibt er Nr. 3 der entgegengesetzten Meinung den Vorzug. Er begründet sie Nr. 5 damit, daß das partielle Sein der Materie, das er annimmt, nicht innerlich aus der Form fließt, sondern nur natürlicherweise von ihr abhängt in einer Weise, daß Gott diese Abhängigkeit durch seine Allmacht ersetzen kann.

An dieser Stelle muß gesagt werden, daß das Sein der Materie so wenig aus der Form fließt wie ihr eigenes Sein. Materie und Form sind nur so aufeinander angewiesen, daß keines ohne das andere sein kann. Die Materie hat aber auch ihr Dasein nicht aus sich, als fiele es mit der aktuellen Wesenheit zusammen. In den Geschöpfen ist Wesenheit und Sein nicht real eins und in der entgegengesetzten Auffassung offenbart sich die Kluft, die das System des Suarez von dem des hl. Thomas scheidet. Nur in Gott als lauterer Wirklichkeit ist Wesenheit und Sein eins, weil er das Sein ist. Nur Gott, um mit Aristoteles (Met. XII, 6) zu reden, ist ein Wesen, dessen Substanz Wirklichkeit ist. In den Geschöpfen ist die Wesenheit Vermögen oder sagen wir Möglichkeit.

Das Dasein ist aber offenbar Wirklichkeit und so kann in ihnen Wesenheit und Dasein nicht real eins sein. Somit wird der Schluß, daß die Materie, weil sie eine eigene Wesenheit hat, auch ein eigenes Dasein hat, hinfällig. Sie hat es nur in Verbindung mit der Form, weil die Anlage zu einem bestimmten Dasein noch nicht das Dasein ist. Darum kann sie auch nicht ohne die Form sein, weil die Anlage aufhört, real zu sein, wenn sie nicht verwirklicht ist.

So viel denn von der Meinung des Suarez.

Der hiermit zu Ende gehende geschichtliche Teil unserer Arbeit, die Wiedergabe der Auffassung der Materie in der attischen und scholastischen Philosophie, kann uns auch zu einem besseren Urteil über die Sache selbst behilflich sein. Schon die Autorität eines Plato, Aristoteles, Augustin und Thomas bietet eine gewisse Bürgschaft für die Wahrheit der von ihnen übereinstimmend vertretenen Lehre. Auch sind in unserem Bericht die Gründe ans Licht getreten, auf die sie ihre Auffassung stützen, wie umgekehrt auch z. B. die Gründe, auf denen die von der thomistischen abweichende Meinung des Suarez beruht.

Die Erkenntnis der Wahrheit und die Meidung der mannigfaltigen, ihr entgegenstehenden Irrtümer ist überhaupt der Zweck, zu dem man sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt; ohne das hat diese viel Zeit und Mühe erfordernde Disziplin wenig Wert. Das ist auch der Standpunkt des Aristoteles. „Damit wir das gut Gesagte annehmen und, wenn etwas nicht gut gesagt ist, uns davor hüten", gibt er de anima I, 2, 403*b*, 23, mit klassischer Kürze als Beweggrund an, wenn er daran geht, die psychologischen Meinungen der Alten einer Musterung zu unterziehen. Ähnliches sagt er in der Metaphysik I, 3, 983*b*, 4: „Es wird uns in der gegenwärtigen Untersuchung von einigem Nutzen sein, wenn wir unsere Vorgänger in der Erforschung der Dinge und ihrer Wahrheit befragen. Denn entweder werden wir bei ihnen anders geartete Ursachen finden oder den jetzt genannten Ursachen mehr Vertrauen schenken." Man darf hier wohl auch der Sentenz des hl. Thomas gedenken: „Quicquid sit (ob Plato bildlich oder wörtlich zu nehmen), non est nobis multum curandum; quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum" (de coel. et mundo 1, 10, lect. 22).

Umgekehrt gibt auch ein gutes philosophisches Urteil das rechte Verständnis der Geschichte der Philosophie, indem es uns die überlieferten Meinungen nach ihrem Sinn, ihren Beweggründen und ihrer Tragweite erfassen hilft. Das gilt um so mehr, je schwieriger die Probleme sind, um die es sich handelt. Der hl. Thomas spricht in einem früheren Werke, dem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, von nicht weniger als drei obersten und voneinander unabhängigen Prinzipen bei Plato: Gott, Ideen, Materie (II, dist. 1, q. 1, a. 1, solut.).

Hier folgte er der gewöhnlichen, durch den ersten Eindruck der platonischen Texte entstehenden Meinung. Wenn er ebendort im zweiten Artikel in der solutio die Schöpfung aus dem Axiom ableitet, daß das Unvollkommene einer Gattung von einem Vollkommenen herrührt, so denkt er nicht an die platonischen Ideen, sondern an eine Konzeption des Aristoteles, wie das Beispiel vom Warmen und vom Feuer zeigt (vgl. Met. II, 1, 993*b*, 25). Später hatte er die platonische Lehre von den Ideen als schöpferischen Gründen aller Dinge besser und tiefer durchdacht

und leitete aus ihnen in bewußter Übereinstimmung mit Plato den Ursprung alles Seienden mit Einschluß der Materie ab (Quaest. disp. De potentia, q. 3, a. 5; Summa theol., P. 1, q. 44, a. 1 et 2; c. G. II, 15, 1). Man vergleiche auch c. G. II, 16, den letzten Absatz, wo von den Philosophen vor Plato die Rede ist. Demgemäß bemerkt er wohl auch gelegentlich, daß die platonischen Ideen in Gott sein können. Man vergleiche auch Suarez, Disp. met. 5, 1, 4 und 15, 2, 9.

Die Wahrheit der aristotelisch-scholastischen Körperlehre haben wir bereits in unserer Schrift über die substantiale Form aus der Natur der Organismen zunächst für diese nachgewiesen und sodann durch Schlußfolgerung aus dem Zusammenhang der organischen und der unorganischen Welt auch für die letztere gezeigt (p. 67 bis 77).

Jeder Organismus, der in der Natur entsteht, jede junge Pflanze, jedes junge Tier, ist gegenüber der Materie, aus der es wird, eine Neubildung, ein neues Sein. Wenn ein Stoff, z. B. das Eisen, bald kalt, bald warm wird, so wird niemand sagen, daß ein neues Wesen entsteht, man wird in dem Vorgang nur eine akzidentelle Veränderung erblicken, die die Substanz des Stoffes unberührt läßt. Wenn aber aus der toten Materie ein lebendiges Wesen wird, so erhält sie ein neues substantielles Sein. Denn für das Lebende ist, wie Aristoteles sagt (de anima II, 4, 415 *b*, 13), das Leben das Sein. Man kann auch nicht sagen, daß das Lebensprinzip, die Seele, dem beseelten Stoffe wie ein anderes gegenübersteht und ihn nur die Wirkungen seines Lebens fühlen läßt. Denn einmal haben die Lebensprinzipe mit Ausnahme der menschlichen Seele kein selbständiges Dasein und dann wird und ist das Leben dem Stoffe innerlich: der organische Stoff selbst ist lebendig und übt die Verrichtungen des vegetativen und sensitiven Lebens aus. Es ist der Leib selbst, der wächst, es ist das leibliche Auge, das sieht, das Ohr, das hört, das Fleisch, das empfindet. So ist es denn eine einheitliche Natur, die uns in den Organismen begegnet, aber diese Natur hat zwei Bestandteile, die Materie und die Form, die Materie, als solche selbst formlos, Empfängerin und Trägerin des Seins, die Form, als solche nicht in sich selbst bestehend, sondern in die Materie aufgenommen und von ihr getragen, Spenderin und Gestalterin des Seins.

Daß aber diese beiden Wesensbestandteile sich auch in der unorganischen Natur finden, haben wir in genannter Schrift in folgender Weise zu zeigen gesucht. „Wenn der tote Stoff“, so sagten wir, „unter die substantiale Form des Organismus tritt, so setzt das voraus, daß er eine andere substantiale Form bereits hatte, die er nur mit der neuen vertauscht. Er erfährt nämlich einen wesenhaften Wandel, indem er ein neues Sein erhält. Nun kann offenbar der Stoff als solcher sich nicht wandeln. Er ist unwandelbar und unzerstörbar. Die Änderung trifft nur seine Beschaffenheit, seine Geartetheit, seinen Zustand. Wären es nun bloß unwesentliche Bestimmungen, in denen der Wechsel sich vollzöge, so beharrte er im alten Sein und stände dem Organismus selbständig gegenüber. Es muß also eine wesentliche Beschaffenheit angenommen werden, unter deren Verlust die Aufnahme in den Organismus erfolgt und das eben ist die substantiale Form.“

„Man möchte vielleicht geneigt sein, sich den Vorgang bei der Assimilation so zu denken, daß die Stoffe zwar ein neues Sein annehmen, aber ihrerseits kein positives Sein einbüßen, als ob sie nur in ein höheres, das lebendige Sein erhoben würden, das ja das niedere nicht ausschließt, sondern als Unterlage voraussetzt. Aber hierin liegt eine zweifellose Täuschung. Wenn die Stoffe kein positives Sein verlieren, so verlieren sie auch ihre Wirklichkeit, ihre substantiale Vollendung, nicht und sie stehen dem Aufnehmenden als besonderes Sein gegenüber. Es wäre dann auch nicht bloß die Assimilation, sondern auch die erste Entstehung des Organismus eine Unmöglichkeit. Die niederen Seelen haben gar kein Dasein, außer insoferne sie es mit dem Stoffe teilen, was nun nicht der Fall sein würde. Denn dieser hätte sein eigenes Sein. Die intellektive Seele aber hat zwar ein selbständiges Sein, würde aber nach diesem dem Stoffe von Anfang an als besondere Substanz gegenüberstehen, wenn sie ihn übrigens auch noch so sehr mit ihrer Kraft durchdränge“ (p. 76 f.).

Baeumker erhebt in seinem Problem der Materie gegen den aristotelischen Begriff der ersten Materie ein vierfaches Bedenken.

1. Sie ist ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein (p. 251).

2. Der Ausweg, daß sie niemals ohne die Form ist, ist verfehlt, da sie an sich die reine bestimmungslose Möglichkeit ist (p. 252).

3. Sie ist das Erzeugnis eines übertriebenen Realismus. Man läßt den Begriff der Möglichkeit, die in der wirklichen Natur des bildsamen Substrates liegt, sich zu einer eigenen Realität verdichten (p. 252 f.).

4. Der Begriff von ihr beruht auf einer falschen Analogie. Weil die Kunstwerke gegenüber dem Stoff, woraus sie gemacht sind, etwas Neues sind, so hält man auch die Naturerzeugnisse für neue Substanzen, deren Materie ein neues Sein gewonnen habe (p. 252 f.).

Von diesen vier Bedenken möchte wohl das erste die meisten Schwierigkeiten machen.

Der Begriff der realen Möglichkeit, die zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte liegt, scheidet die Geister und scheidet die Systeme. Dieser Begriff steht tatsächlich mit dem Axiom des ausgeschlossenen Dritten in keinem Widerspruche. Ein Widerspruch liegt freilich in der Vorstellung einer Urmaterie, die durch göttliche Macht für sich besteht, wie sie Suarez vertritt. Denn was für sich besteht, ist wirklich, die Urmaterie ist es aber nicht. Die Materie des Aristoteles und des hl. Thomas aber besteht nicht nackt für sich, sondern immer nur mit der Form bekleidet, weil nichts da sein kann, ohne in einer bestimmten Weise da zu sein. Alle Wirklichkeit ist konkret. Daraus folgt aber nicht, daß die Materie neben der Form keine Realität oder Entität für sich hat. Machen wir uns das klar an dem Verhältnis der Substanz zu einer akzidentellen Form, die ihr anhaftet. Die Tätigkeit des Menschen z. B. ist vom Menschen selbst verschieden, da er sie das einemal ausübt, das anderemal nicht, ohne daß er darum aufhört, derselbe Mensch zu sein. Der Mensch kann aber nie ohne eine bestimmte Zuständlichkeit sein; er denkt z. B. oder er denkt nicht. Und so ist er seinen Tätigkeiten gegenüber, wenn ich diesen Schulausdruck gebrauchen darf, in Möglichkeit. In gleicher Weise aber ist die Materie der Form gegenüber substantiale Möglichkeit. Hier wiederholt sich aber nur, was sich in weiterem Umfange und in anderer Weise bei allen Geschöpfen vorfindet: ihre ganze Wesenheit ist gegenüber ihrem Dasein Möglichkeit, wie wir schon oben einmal gesagt haben, und nur daraus erklärt sich

ihre Veränderlichkeit, weil die Substanz auch keine akzidentelle Veränderung erleiden kann, ohne ihrem innersten Wesen nach potential zu sein gleich dem bildsamen Wachs, das durch äußere Einwirkung verschiedene Formen annimmt. Nur wo ein Wesen rein aus sich tätig ist, ist seine Wesenheit Wirklichkeit. Es ist aber kein Wesen rein aus sich tätig, dessen Tätigkeit wechselt. Es untersteht irgendwie fremdem Einflusse und darum ist die Substanz aller dieser Wesen nicht Wirklichkeit, sondern Möglichkeit. Das ist der Weg, auf dem Aristoteles in seiner Metaphysik XII, 6, zur Aufstellung des höchsten Prinzips gelangte, dessen Substanz Wirklichkeit ist im Gegensatze zu allen anderen Wesen. Ihre Substanz ist Möglichkeit, wie wir auch schon einmal im obigen gesagt haben, und deshalb müssen sie alle geschaffen sein, weil die Möglichkeit aus sich nie Wirklichkeit wird, wie die Finsternis nicht Licht. Vielmehr muß eine und dieselbe Macht ihnen mit der Wesenheit auch das Dasein verleihen.

Man sieht hieraus, daß dem Aristoteles mit Unrecht der Schöpfungsgedanke abgesprochen wird (vgl. Baeumker, Roger Bacons Naturphilosophie, p. 8 f.). Was wir aber jetzt betonen möchten, ist dieses, daß, wer die Materie nicht als reale Potenz gelten lassen will, dasselbe auch propter paritatem rationis von der Substanz oder Essenz der Kreaturen behaupten muß, womit man sich dann aber von dem höchsten Gedanken der aristotelischen Philosophie und, fügen wir bei, aller Philosophie im Prinzipe lossagt.

Auf das zweite Bedenken ist zu sagen, daß die Materie in der Wirklichkeit nie ohne die Form ist, noch sein kann, aber sie wird abstrakt ohne sie gedacht, indem sie als ein zweites Prinzip der Körper neben der Form von ihr unterschieden wird. Und von der Materie in dieser Abstraktheit ist es zu verstehen, wenn es heißt, daß sie bloße Möglichkeit ist. So drückt sich Aristoteles auch aus, wenn er von dem tatsächlich beseelten Leibe sagt, daß er das Leben der Möglichkeit nach hat (d. anima II, 1, 412 *a*, 28). Sagte er, er habe das Leben wirklich, so hätte er ihn nicht abstrakt für sich gefaßt, sondern den anderen Bestandteil des Menschen, die Seele, miteinbegriffen. Hiernach versteht man, wie er an derselben Stelle (412 *b*, 25 f.) behaupten kann: „Es ist nicht das, was die Seele verloren hat, das der Möglichkeit nach Lebendige, sondern das, was sie hat.“

So hat also auch die Materie immer eine Form und ist darum nicht anders als wirklich, aber für sich ohne die Form ist sie der Möglichkeit nach. Man muß sie aber, um sie im Unterschied von der Form zu definieren, so bestimmen, wie sie für sich, und nicht, wie sie mit und unter der Form ist, weil sonst die begrifflichen Momente ineinander flössen. Demnach muß man sie als reale Möglichkeit bestimmen.

Auf das dritte Bedenken ist einmal zu sagen, daß man nicht leicht auch nur einen besonnenen Mann in den Verdacht nehmen darf, als verwechsle er Begriffe mit Dingen, Gedanken mit Sachen. Denn das ist sonst das Pathos der Geisteskranken. Um so weniger darf man es bei einem Aristoteles, dem Schöpfer der Logik, ohne zwingenden Grund argwöhnen.

Sodann ist die aristotelische Materie, wie wir gesehen haben, nur ein passiver Komponent der Körper und es ist nicht leicht zu verstehen, wie sie als solcher noch einer Verdichtung durch den Begriff bedurft hätte, um als geeignetes Substrat des Werdens zu erscheinen. Bei Aristoteles ist die materia prima gegenüber der materialistischen Auffassung seiner Vorgänger, der jonischen Naturphilosophen, eher eine Verflüchtigung des Stoffes.

Man spräche darum an sich mit mehr Grund statt bei der Materie bei der Form von einer Verdichtung, wo dann die Materie erst mitfolgend aufhören würde, im materialistischen Sinne die ganze Substanz des Körpers zu sein.

Aber auch hier handelt es sich nicht darum, daß ein Gedachtes mit der Wirklichkeit verwechselt oder, wie man gar sagt, ein Begriff hypostasiert wird, sondern darum, ob die Form bloß akzidentellen Charakter hat, wie die Quantität oder die Qualität, oder substantiellen Charakter. Daß das letztere der Fall ist, zeigen unwidersprechlich die Organismen. Dem Lebendigen ist das Leben das Sein und die Seele, die es hat, die Substanz oder die Wesenheit, wie Aristoteles sagt: „Die Seele ist Prinzip der Organismen in Weise der ousia“ (d. an. II, 4, 415*b*, 11).

Auf das vierte und letzte Bedenken wurde von uns schon bei anderer Gelegenheit geantwortet („Die substantiale Form“, p. 32). Auf die Kunstformen und das Material

der Kunstwerke wird nur des besseren Verständnisses oder der Anschaulichkeit wegen hingewiesen. Die Kunstformen sind sinnlich wahrnehmbare Akzidentien, die Wesensform kann nur mit dem Verstande gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt werden, wie wir von dem Urstoff dasselbe schon im Timäus des Plato gehört haben.

DIE HEILIGMACHENDE GNADE

IN IHRER BEZIEHUNG ZU DER EINWOHNUNG DES HL. GEISTES IN DER SEELE

Von P. Dr. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Erster Artikel[1].

Einer der großen deutschen Theologen der letzten Zeit, Scheeben, hat über das Thema, das in der Überschrift des Artikels umschrieben erscheint, vor Jahren eine weitläufige Kontroverse mit Granderath in der Zeitschrift „Katholik“ (1883—1885 inkl.) geführt. Er tritt dafür ein, „der Begriff der Kindschaft Gottes lasse sich in einem volleren und weniger vollen Sinne fassen oder, was vielleicht verständlicher ist, in idealer Fülle und in elementarer Form, welche bloß das durchaus Notwendige und unbedingt Wesentliche bietet“ (Kath. 1883, II, 562). Was Scheeben unter dem vollen und weniger vollen Sinn versteht, soll später ausgeführt werden. Das, was er Granderath gegenüber bekämpft, ist folgende Auffassung: Die Einwohnung des Heiligen Geistes kann mit dem durch die geschaffene Gnade gegebenen Erbschaftsrechte nur insofern in Verbindung gesetzt werden, als jene das objektive Unterpfand derjenigen Seligkeit sein soll, auf welche wir durch die in der geschaffenen Gnade allein gründende Kindschaft das Recht haben; keineswegs wäre sie auch nur als voll-

[1] Wie der Leser bemerken wird, will die Arbeit den Gedanken des Lessius über das Verhältnis zwischen Gnade und Einwohnung des Heiligen Geistes erneuern, aber in einer den thomistischen Prinzipien entsprechenden Art. Auch Scheeben steht dem Gedanken des Lessius nicht unfreundlich gegenüber, so daß ich zu der Meinung berechtigt sein dürfte, die vorliegende Vertiefung der Idee Lessius entspreche auch Scheeben. Er nennt selber Kath. 1883, II, p. 594, die Gnade ein im Heiligen Geiste wurzelndes und von ihn beseeltes Organ, was ganz dem im Artikel entwickelten Gedanken entspricht.

endender Grund des Erbschaftsrechtes und des Anrechtes überhaupt anzusehen. Demgemäß wäre auch die Verdienstlichkeit der Werke der Kinder Gottes zu dem inwohnenden Heiligen Geiste nur insofern in Beziehung zu setzen, als in demselben die zum Zustandekommen der übernatürlichen guten Werke notwendige effektive oder aktuelle Gnadenhilfe uns dauernd zur Verfügung gestellt sei, keineswegs aber auch insofern als die übernatürlichen Werke im inwohnenden Heiligen Geiste, ähnlich wie in der inhärierenden Gnade, ihr dignifizierendes Prinzip besäßen, woraus sie eine Erhebung ihrer Kondignität schöpfen. Von einer Vollendung der Adoptivkindschaft als solcher, wie sie durch die geschaffene Gnade bewirkt wird, durch die Einwohnung des Heiligen Geistes, kann nicht die Rede sein.

Besagt deshalb die geschaffene Gnade als Kindschaft Gottes eine auf Zeugung beruhende Kindschaft und ist deshalb sowohl ausschließlich als in erschöpfender Fülle nur sie diese auf Zeugung beruhende Kindschaft, weil unter allen Umständen die Zeugung als solche nur in der Verleihung eines inhärenten gottähnlichen Lebensprinzips besteht, welches nur die geschaffene Gnade sein kann, so kann der Heilige Geist nicht in eine mystisch-organische Verbindung zu diesem Zeugungsverhältnis gesetzt sein; er kann nur erzeugendes, erhaltendes und förderndes Prinzip des qualitativen übernatürlichen Seins und Lebens der Seele, also eingießendes und einpflanzendes Prinzip, nicht auch eingegossenes und eingepflanztes Prinzip sein, welches mit der Seele nach Analogie des Verhältnisses der Geistseele zum Leibe, aber nur als spiritus spiritaliter informans, nicht als anima animaliter informans, in gewisser Weise ein Ganzes bildete.

Und ist durch den Gnadenstand, also durch den Besitz der geschaffenen Gnade, eine wahre und vollkommene Vermählung der Seele mit Gott gegeben, so kann (nach der von Scheeben zurückgewiesenen Auffassung) die Einwohnung des Heiligen Geistes nicht über den Begriff einer freundschaftlichen Gegenwart hinausreichen, worin Gott seinen Kindern hilfreich beiwohnt und sich als Gegenstand gegenwärtigen und Unterpfand zukünftigen Besitzes und Genusses darbietet.

Es ist also in Konsequenz dieser These die geschaffene Gnade ohne jede besondere innere Beziehung zum

Heiligen Geiste; ganz genau so wie er, verhalten sich auch der Vater und der Sohn zu ihr.

Diese Auffassung der geschaffenen Gnade in ihrem Verhältnis zum Heiligen Geiste lehnt Scheeben ab; sie ist ihm in sich zu dürftig und erscheint ihm als in Widerspruch stehend zu der Lehre der Heiligen Schrift und der der Väter, besonders der griechischen. Darin hat nun Scheeben gewiß recht.

Was ist nun seine eigene positive Ansicht bezüglich des in der Artikelüberschrift umschriebenen Themas? Wie schon bemerkt wurde, läßt Scheeben den Begriff Kindschaft Gottes in einem volleren und weniger vollen Sinne, in idealer Fülle und in einer elementaren Form existieren. Er begründet das so: „Die Adoptiv-Gotteskindschaft ist nicht nur ein relativer, sondern auch ein analoger und partizipativer Begriff. Sie bezeichnet im allgemeinen ein Verhältnis der Gemeinschaft des Seins und Lebens mit Gott, welches der Kreatur verliehen wird als Nachbildung und Teilnahme desjenigen Verhältnisses, worin der natürliche Sohn Gottes zu Gott steht. Alle Momente, welche tatsächlich die Vollkommenheit dieses nachbildlichen und partizipativen Verhältnisses bestimmen, gehören daher auch innerlich, nicht äußerlich, als konstitutive Elemente in den vollen Begriff der Gotteskindschaft, wie sie tatsächlich besteht; und als konstitutive sind sie auch wesentliche und notwendige Elemente in dem Sinne, daß ohne dieselben das tatsächliche Verhältnis entweder gar nicht oder doch nicht in seiner wirklich vorhandenen idealen Fülle bestehen und begriffen würde. In diesem Sinne ist insbesondere die Einwohnung des Heiligen Geistes und weiterhin unsere Eingliederung in den menschgewordenen Sohn Gottes, welche die Verbindung unserer Seele mit dem Logos als dem Prinzip des Heiligen Geistes in sich enthält, ein in den Begriff der Gotteskindschaft hineinzuziehendes konstitutives Element und in gewisser Hinsicht ist sie sogar das wichtigste. Letzteres ist sie namentlich insofern, als erst in ihrer Verleihung die Nachbildung und Teilnahme der Sohnschaft des Logos auch auf die möglichst vollkommene Nachbildung und Teilnahme seiner Zeugung begründet wird, und mithin der Name der Zeugung nicht bloß in dem weiteren Sinne der Erzeugung gleichartigen Lebens, sondern in dem engeren Sinne einer mit Mitteilung der

eigenen Substanz des Zeugenden verbundenen Lebenserzeugung seine Anwendung findet.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß der Begriff unserer Adoptivkindschaft gar nicht vollziehbar wäre, ohne daß alle tatsächlich zu ihrer inneren Vollkommenheit konkurrierenden Momente aufgenommen würden. Im Gegenteil gibt es naturgemäß verschiedene mehr oder weniger adäquate und erschöpfende, respektive dem Ideal der natürlichen Sohnschaft Christi gegenüber mehr oder weniger approximative Begriffe der Adoptivkindschaft, welche alle wahr und auch je in ihrer Weise vollständig sind; denn auch der minder adäquate Begriff kann doch insofern das Wesen göttlicher Adoptivkindschaft „ganz und voll" wiedergeben, als er einerseits dieselbe von allen übrigen Verhältnissen der Menschen unter sich und zu Gott, die keine Adoptivkindschaft sind, unterscheidet und anderseits derjenigen Bedeutung des Begriffes, in welcher alle konkurrierenden Elemente übereinkommen, nämlich der Begründung eines gottähnlichen Lebens in der Zeit, sowie eines wahren Rechtes und einer wahren Würdigkeit für die Teilnahme am ewigen Leben Gottes, genügende Rechnung trägt . . .

Die Grundform des Begriffes der Adoptivkindschaft ist also nach Scheeben die Begründung gottähnlichen Lebens in der Zeit nebst einem wahren Rechte und einer wahren Würdigkeit für die Teilnahme am ewigen Leben Gottes. Ohne weiteres besagt diese auch eine reale Teilnahme an der natürlichen Sohnschaft Christi, in dem ein gottähnliches Leben so begründet ist, daß er sein Leben in der Zeugung vom Vater erhaltend, in der Ähnlichkeit der einen göttlichen Natur es mit ihm teilt. „In der Einwohnung des Heiligen Geistes nun können und müssen wir auch, nach dem Vorgange der heiligen Väter, besonders inwiefern dieselbe in unserer Einverleibung in Christus als dem natürlichen Sohn Gottes mitgegeben ist, eine weitere Füllung der Grundform des Begriffes der Adoptivkindschaft erblicken, wodurch dieselbe in noch vollkommenerer Weise als Nachbildung und Teilnahme der natürlichen Sohnschaft Christi erscheint. Demnach sage ich zu gleicher Zeit einerseits: die geschaffene Gnade als solche und für sich allein genügt zur Konstitution des Wesens unserer tatsächlichen Adoptivkindschaft, insofern als letztere durch jene Gnade

allein schon als eine wahre und in bezug auf das unbedingt Wesentliche vollständige Adoptivkindschaft charakterisiert wird; anderseits: die geschaffene Gnade genügt nicht um unsere Adoptivkindschaft in der ganzen Fülle ihres konkreten Wesens, welches zugleich ihr ideal vollendetes Wesen ist, zu konstituieren, vielmehr ist für diese konkrete und ideale Wesensbestimmung auch die Einwohnung des Heiligen Geistes als wesentliches und notwendiges Element mit hineinzuziehen" (Kath. 1883, II, 567—570). — „Auf Grund meines ersten Satzes muß ich lehren und lehre wirklich, *a)* daß die geschaffene Gnade an sich hinreicht, um das uns von Gott gegebene Erbrecht innerlich zu begründen, daß demselben eine wahre und eigentliche Würdigkeit unserseits entspricht, und insofern das formelle Erbrecht schon hier eine analoge Grundlage hat, wie bei einem natürlichen Sohne. Und ebenso lehre ich, *b)* daß die geschaffene Gnade hinreicht, um eine wahre und eigentliche Verdienstlichkeit, der nichts unbedingt Notwendiges mangelt, zu begründen. Daneben aber kann und muß ich infolge meines zweiten Satzes lehren: *a)* daß das Erbrecht, wie es allein durch die geschaffene Gnade begründet ist, noch nicht die ganze und volle Ähnlichkeit mit dem auf konsubstantiellen Zusammenhange mit dem Vater berührenden, natürlichen Erbrechte des natürlichen Sohnes besitzt, welche es seiner Idee nach haben kann und in Wirklichkeit hat und insofern noch einer inneren Ergänzung und Steigerung fähig ist, wodurch es zu einem Erbrechte in strengerem und eigentlicherem Sinne gestaltet wird. Desgleichen lehre ich *b)* daß die Verdienstlichkeit unserer Werke, wie sie allein durch die geschaffene Gnade begründet ist, obgleich ihr nichts unbedingt Notwendiges fehlt, noch einer volleren und höheren Kondignität fähig und mit derselben ausgestattet ist, indem die Einwohnung des Heiligen Geistes, wie dem Wesen der Kindschaft und dem Erbschaftsrechte, so auch der Verdienstlichkeit der guten Werke von seiten des Prinzips, aus dem sie hervorgehen, ihre zugleich ideale und konkrete Vollendung gibt" (a. a. O., p. 570 f.).

Die Einwohnung des Heiligen Geistes als Vollendung der gratia creata faßt Scheeben so, daß er den Heiligen

Geist als semen spiritale und spiritus informans in eine mystisch-organische Verbindung mit der Seele treten läßt, wodurch derselbe zu unserem übernatürlichen Sein und Leben sich analog verhalte, wie auf natürlichem Gebiete das semen patris zum ganzen organisierten Leibe und die von Gott eingegossene Geistseele zum lebendigen Sein des Leibes, eine Auffassung, auf welche auch die Redeweise der Väter und Theologen hinauslaufe, wenn sie den größten Nachdruck darauf legen, daß der Heilige Geist nicht bloß als causa efficiens oder indens sigillum et unguentum, sondern als das sigillum und unguentum selbst uns besiegle und salbe; die vom hl. Bonaventura geltend gemachte Bedeutung jener Einwohnung, wonach sie den Gnadenstand im Sinne einer wahren und vollkommenen Vermählung der Seele mit Gott konstitutiv vollendet, nimmt Scheeben nicht für sich in Anspruch, weil nach Bonaventura diese Vermählung als ein zu der auf Zeugung beruhenden Kindschaft hinzutretendes neues Verwandtschaftsverhältnis hinzutrete, eine Auffassung, die die substantielle Einwohnung durchaus nicht ausschließe. Es ist also der Gedanke Scheebens im Grunde der, daß zunächst die gratia creata als ein semen ex Deo gefaßt werden müsse, daß dieses semen aber durch ein höheres semen spiritale ergänzt und vollendet werde, welches der Heilige Geist selber sei, so daß er persönlich das übernatürliche Leben besiegle und, um den Vergleich Bonaventuras zu gebrauchen, durch die eheliche Verbindung mit dem vollkommensten Bräutigam die Seele auf die höchste Stufe der Vereinigung mit Gott erhebe. Nun scheint mir aber, daß Scheeben, wenn er den Heiligen Geist als das höhere substantielle semen spiritale faßt, das das semen der geschaffenen Gnade ausbaut, mit sich selber in Widerspruch kommt, daß er, will er ganz genau sprechen, den Heiligen Geist nur als das zur perfekten substantiellen Natur entwickelte „germen“ bezeichnen kann, analog wie bei der Entstehung des natürlichen Lebens, das aus dem semen paternum entwickelte „germen hominis“ durch Eingießung der vernünftigen Seele belebt und so zur aktuellen menschlichen Natur gestaltet wird. Doch zu dem Zwecke der Gewinnung eines Resultates über diesen Punkt müssen die Ausführungen Scheebens vorgeführt werden, die sich auf den „Begriff der Zeugung und seine Anwendbarkeit

auf die Zeugung aus Gott" beziehen (K. 1884, I, p. 22 ff.). Er schreibt: „Bei der generatio viventium muß man in ‚der Mitteilung der Natur' ein Doppeltes unterscheiden: einmal die Mitteilung des formalen Lebensprinzips als solchen, welches im ‚engeren' Sinne den Namen Natur im Gegensatz zu Wesen und Substanz führt und diese geschieht — außer in der ewigen Zeugung — stets in der Weise der Erzeugung dieses Lebensprinzips; anderseits die Mitteilung der Substanz des Zeugenden als solcher, welche bloß Mitteilung und nicht Erzeugung der Substanz bedeutet." (Offenbar ist nur das semen patris als das von Scheeben gewollte Lebensprinzip faßbar; die Erzeugung desselben aber Mitteilung des formalen Lebensprinzips zu nennen, wie Scheeben es tut, geht doch nicht an; sie ist ja nur Fundament der Lebensmitteilung; diese selbst ist Mitteilung der präparierten Substanz [substantia partialis incompleta], wie auch Scheeben die Sache nimmt; insofern in der Gnadenordnung die Erschaffung der Gnade im kreatürlichen Geiste terminiert, fallen hier die Erzeugung und Mitteilung begrifflich zusammen.) — Welche Funktionen hat nun nach Scheeben die im empfangenen semen empfangene substantielle (natürlich noch nicht die menschliche Substanz darbietende) Natur zu vollziehen? Scheeben antwortet darauf, indem er den Unterschied zwischen dem formalen Prinzip des substantiellen Zusammenhanges des Gezeugten mit dem Zeugenden und dem formalen Prinzip der Ähnlichkeit hervorhebt; „das erstere ist die Wurzel, woraus die Natur hervorgegangen ist, nämlich das semen paternum, das letztere ist ein formaler Teil respektive eine Beschaffenheit der Natur, nämlich die Seele und die Dispositionen des Körpers." Daraus ergibt sich, daß der Zeugende mehr zu dem **substantiellen** Zusammenhang des Gezeugten mit sich selber konkurriert als zu der Ähnlichkeit desselben mit sich[1].

[1] „Das semen paternum enthält virtualiter und inchoative die Ähnlichkeit des Gezeugten mit dem Vater insofern nämlich, als es durch die ihm eigene Kraft und Wirksamkeit teils effektiv, teils dispositiv diese Ähnlichkeit herbeiführt. Das formelle Prinzip der Ähnlichkeit hingegen besteht in der durch jenes semen effektiv bewirkten Organisation des Leibes und der dadurch dispositiv bewirkten Belebung des Leibes durch die Seele; dieses formale Prinzip ist aber in keiner Weise Prinzip des substantiellen Zusammenhanges mit dem Vater" (a. a. O., p. 29).

Es sind also zwei verschiedene Momente bei der natürlichen Zeugung vorhanden, wenngleich bei ihr „in gewissem Sinne alle Beziehungen des Gezeugten zum Zeugenden durch die dem ersteren mitgeteilte Natur begründet werden, so nämlich, daß die gezeugte Person mit der Person des Zeugenden durch die von letzterer empfangene Natur ebenso substantiell zusammenhängt, wie sie durch dieselbe ihr ähnlich ist“ (a. a. O., p. 26). Aus dem Gesagten folgt nun nach Scheeben, daß wenn ein Akt, aus dem ein wahres Leben für einen anderen hervorgeht, primär die Ähnlichkeit bewirkt, er noch berechtigterweise Zeugung genannt werden kann, wie so auch und besonders jener Akt mit Recht genannt wird, der den substantiellen Zusammenhang herstellt. Eine solche reale Duplizität liegt nun in der natürlichen Ordnung nicht vor; aber in der übernatürlichen Ordnung haben wir ein analoges Höheres; es ist die Erschaffung der Gnade der Akt, der primär (anfänglich) die Ähnlichkeit bewirkt, die Einwohnung des Heiligen Geistes (in aktivem Sinne) aber ist der Akt, der den substantiellen Zusammenhang (vollkommen) herstellt und auch er wird mit Recht Zeugung genannt, wenngleich er nicht ein der Seele inhärentes neues Lebensprinzip darstellt. Ja, weil, wie gesagt wurde, bei der natürlichen Zeugung der Zeugende mehr zu dem substantiellen Zusammenhang des Gezeugten mit sich als zu der Bewirkung der Ähnlichkeit mit sich selber konkurriert, wird die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes noch mit größerem Rechte Zeugung genannt, als die Einschaffung der Gnade diesen Namen erhält.

In diesen Ausführungen, die die Momente der natürlichen Zeugung ganz genau darlegen, wendet sich Scheeben gegen eine Auffassung, die er also darstellt: „Die assimilierende Tendenz des Aktes ist überhaupt und schlechthin das eigentlich Charakteristische der Zeugung. Das Hervorgehen des Gezeugten aus der Substanz des Zeugenden und demgemäß die Mitteilung dieser Substanz selber kommt erst an zweiter Stelle in Betracht und wird dem ersten Momente so unter- und eingeordnet, daß diejenige Form, welche in dem Gezeugten die Ähnlichkeit mit dem Vater konstituiert, auch wesentlich dasjenige Element sein muß, welches in dem Gezeugten die ihm mitgeteilte Substanz des Zeugenden darstellt und so den substantiellen

Zusammenhang des Gezeugten mit dem Zeugenden begründet. Hiemit ist denn von selbst die Konsequenz nahegelegt, daß bei der Anwendung des Begriffes der Zeugung auf die Adoptivkinder Gottes der Name in seinem naturgemäßen Sinne nur auf die geschaffene Gnade als die uns mit Gott assimilierende Form bezogen werden könne und diese Form, obgleich nur ein Akzidens, näher eine Qualität müsse und könne dann auch allein, zwar nicht als wirkliche Substanz, aber doch als Analogon einer solchen, dasjenige substantielle Element vorstellen und ersetzen, welche bei der natürlichen Zeugung den substantiellen Zusammenhang mit dem Vater begründet" (a. a. O., p. 23). Und nach der von mir skizzierten, von Scheeben gegebenen Widerlegung dieser Ansicht, die sicherlich auf Solidität Anspruch machen kann und den gegnerischen Standpunkt als unhaltbar dartut, kommt Scheeben zu dem Schluß: „So wenig ich ausgeschlossen will, daß auch die Lebensmitteilung als solche, soweit sie ein dem Vater ähnliches Leben herstellt, Zeugung genannt werden könne und werde, so wenig dürfte (man) anderseits das Recht haben, den Namen der Zeugung auf die Verähnlichung des Lebens so zu beschränken, daß durchaus nur in der Erzeugung des formalen Lebensprinzips auch die bei der Zeugung in Betracht kommende communicatio substantiae paternae gesucht werden dürfe" (a. a. O., p. 28). Es hat also, wir mir scheint, Scheeben wirklich dargetan, daß auch mit Berücksichtigung der natürlichen Zeugung und der bei ihr anzuwendenden Terminologie die substantielle Mitteilung des Heiligen Geistes an die Seele, wenn sie auch nach der Eingießung der geschaffenen Gnade („nach" posterioritate naturae) erfolgen sollte[1] mit Recht als Zeugung oder, besser gesagt, als Einsenkung eines göttlichen substantiellen semen bezeichnet werden kann und muß, weil ja, um nur das Wichtigste hier noch einmal zu betonen, auch die natürliche Zeugung mehr direkt auf die Herstellung des substantiellen Zusammenhanges hin tendiert als auf die Bewirkung der Ähnlichkeit. Aber die Einwohnung des Heiligen Geistes kann auch mit der Vollendung des

[1] Dieser Punkt wird besonders zu behandeln sein. Man kann nämlich Scheeben der Hauptsache nach beipflichten und doch der Ansicht sein, daß die Mitteilung des Heiligen Geistes vor der Einsenkung der Gnade liege.

semen im germen hominis verglichen werden und da die Entwicklung des semen zum germen als nativitas in utero zum Unterschied von der nativitas ex utero bezeichnet wird, so hat die Einwohnung mit diesem Prozeß der hervorragend Substanzmitteilung ist, Ähnlichkeit, wenngleich konkret beide Momente in der Eingießung des Heiligen Geistes zusammenfallen. Doch hören wir auch hierüber Scheeben: „Bekanntlich unterscheiden die Scholastiker bei der natürlichen menschlichen Zeugung eine doppelte nativitas, die nativitas ex utero und die nativitas in utero matris. Das letztere nasci findet darin statt, daß das aus dem semen paternum entwickelte germen hominis durch Eingießung der vernünftigen Seele belebt und so zur aktuellen natura humana gestaltet wird. Obgleich nun erst in dieser nativitas, die mehr Ziel als unmittelbare Frucht der väterlichen Zeugungstätigkeit ist, die letztere ihre Vollendung erreicht, namentlich aber erst in ihr effektiv als eine Tätigkeit erscheint, worin das Gezeugte der Natur des Zeugenden assimiliert wird: so wird doch als Zeugungsakt schlechthin derjenige Akt bezeichnet, worin durch Mitteilung der substantia paterna die erste substantielle Konstitution des germen erfolgt aus dem einfachen Grunde, weil dieser Akt eben der fundamentale Akt im Zeugungsprozesse ist, die Lebensmitteilung aber nur als von ihm getragen und durch ihn vermittelt den Charakter der Zeugung besitzt[1]. Nach der scholastischen Lehre fallen hier sogar die Geburt als productio naturae und die Zeugung als communicatio substantiae so sehr auseinander, daß sie auch zeitlich weit auseinander getrennt sind. Was kann also Unnatürliches und Künstliches, geschweige Verkehrtes, darin liegen, wenn ich auch in der Zeugung der Kinder Gottes die förmliche Lebensmitteilung durch Erzeugung eines inhärenten Lebensprinzips und die Mitteilung der substantia generantis in der Einwohnung des Spiritus Patris wie Geburt und Zeugung von einander unterscheide und zueinander in Beziehung setze“ (p. 27 f.). Doch bezweckt Scheeben mit diesen Ausführungen nur, die Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, die

[1] Es ist also nach Scheeben das Fundamentale im Zeugungsakte die Übermittlung des semen; da aber dieses belebt ist, so ist per consequentiam auch die Mitteilung des Lebens Zeugung zu nennen.

man mit dem Hinweis auf die gewöhnliche Terminologie erhebt, die den doch unzweifelhaft aus der geschaffenen Gnade herzuleitenden Gnadenstand als Zeugung aus Gott fasse und die es schwer faßlich erscheinen lasse, wie der Heilige Geist organisch in diesen Begriff eingehen könne, was auch zutreffen müsse, wolle man die inexistente übernatürliche Ordnung überhaupt als etwas Einheitliches fassen. Damit will er aber nicht die Begriffe der Zeugung und Sohnschaft als die bezüglich des Verhältnisses der im Gnadenstande befindlichen Seele zu Gott einzig denkbaren hinstellen, noch allein im Anschluß an sie seine Auffassung von der Einwohnung des Heiligen Geistes verteidigen und begründen. „Die Sohnschaft ist nur eine der Formen, unter welchen dieses in seiner Art durchaus eigentümliche Verhältnis nach Analogie anderweitiger Verhältnisse begriffen werden kann und darf daher auch nicht ausschließlich, ja nicht einmal an erster Stelle für die Bestimmung der Faktoren jenes Verhältnisses als maßgebend gelten. Der schlechthin und auch für die Anwendbarkeit des Sohnschaftsbegriffes maßgebende Begriff des Gnadenverhältnisses der Kreatur zu Gott ist die übernatürliche Teilnahme eines Wesens niederer Ordnung an der Natur oder vielmehr an dem Sein eines höheren Wesens, näher eines geschöpflichen persönlichen Wesens an dem göttlichen Sein, wodurch das niedere Wesen zum ‚Wesensbild' des höheren Wesens gemacht wird" (Kath. 1884, II, p. 40). Und diese Teilnahme bestimmt Scheeben noch schärfer, wenn er schreibt: „Das übernatürliche göttliche Sein der Kinder Gottes als solches, soweit es durch den Heiligen Geist als causa formalis begründet wird, besteht nicht wie das durch die geschaffene Gnade begründete, in einem höheren Zustand oder einer neuen Beschaffenheit, respektive in einem hieraus resultierenden neuen Standessein des Subjektes. Es besteht vielmehr direkt und formell in einem höheren Standessein, welches durch die Zugehörigkeit dieses Subjektes an das ihm einwohnende göttliche Prinzip und die Zugehörigkeit des göttlichen Prinzips an das Subjekt, dem es einwohnt, konstituiert wird. Diese doppelte Zugehörigkeit ist gestaltet nach Art derjenigen, auf wechselseitiger Zueignung beruhenden Zusammengehörigkeit eines formalen Prinzips und eines materialen

Substrates, welches in der hypostatischen Union der Menschheit Christi mit dem Logos stattfindet, also nach Art der Einigung einer niederen Substanz mit einer höheren, in sich selbst subsistierenden Substanz in einem Ganzen. Sie ist ein Analogon der hypostatischen Union .... und wenn sie schon im Vergleich mit dieser eine bloß moralische und relative Einheit ist, so ist sie doch im Gegensatz zu jeder anderen bloß moralischen und relativen Einheit unter verschiedenen Wesen und Personen eine reale und substantielle Einheit. Wenn daher schon die Ehe unter Menschen für die Gattin als Glied des Mannes nicht bloß irgendwie einen neuen Stand, sondern einen neuen Seinsstand und Seinsbestand begründet, den sie durch den Mann und im Mann besitzt: um wieviel mehr wird dann nicht die κόλλησις mit dem Heiligen Geiste für die begnadigte Seele ein höheres Standessein, d. h. einen höheren Seinsstand und Seinsbestand begründen, den sie durch den Heiligen Geist und in ihm besitzt in analoger Weise, wie die Menschheit Christi vermöge der hypostatischen Union ihr göttliches Standessein, d. h. ihren göttlichen Seinsstand und Seinsbestand besitzt. Nun ist aber in der Menschheit Christi der Logos nicht zwar als eine sie selbst konstituierende oder ihr inhärente Seinsform nach Art der sogenannten „physischen Seinsformen", wohl aber als eine in sich subsistierende Form durch eine eminente Art der Information in aller Wahrheit die Formalursache des göttlichen Seins jener Menschheit. Folglich kann und muß auch in der Gnadenunion der Heilige Geist gerade als in sich subsistierende Form, durch eine seiner eminenten Information analoge und derselben proportional äquivalente Inhabitation Formalursache des göttlichen Seins der begnadigten Menschen sein, indem er nach Art einer forma insubsistens deren Substanz an sich zieht und trägt und zugleich dieselbe durch Mitteilung seiner selbst durchdringt und erfüllt" (Kath. 1884, II, 474 f.). Mit diesen Ausführungen erreichen die Ausführungen Scheebens ihren Ausbau. Es lag ihm nun ob, unter jedem der entwickelten zwei Gesichtspunkte, dem des semen spiritale (und spiritus vivificans) und des die Seele zu neuem Standessein erhebenden substantiellen Prinzips, zu rechtfertigen, d. h. positiv zu begründen und gegen Einwürfe zu verteidigen. Er hat das auch in der

genannten Zeitschrift von 1883 bis 1885 getan. Wird nun auch die These Scheebens akzeptiert, so erhebt sich doch das Bedenken, ob nicht in seiner Theorie das Verhältnis des Heiligen Geistes zu der geschaffenen Gnade ungenügend gefaßt werde[1]. Man höre nur, wie er dasselbe ganz scharf bestimmt (a. a. O., 1883, I, p. 151): „Weil jenes Seins- und Lebensprinzip (die geschaffene Gnade) nicht etwas substantiell Göttliches, sondern ein der Beschaffenheit und Kraft der göttlichen Substanz nachgebildetes Akzidens ist, so repräsentiert dasselbe nicht auch den substantiellen Zusammenhang mit dem Vater, welcher in der natürlichen Kindschaft durch Übergang der Substanz des Vaters in das Kind begründet wird, und noch weniger jene substantielle Inexistenz des Vaters im Sohne, welche Christus als Grund und Form seiner Gottessohnschaft und Gemeinschaft mit dem Vater und als Vorbild und Grundlage unserer Einheit mit Gott bezeichnet; ebensowenig entspricht die Mitteilung jenes Seins und Lebensprinzips durch Erzeugung desselben dem Vollbegriff der Zeugung, welche eben eine solche Lebensmitteilung ist, die durch Mitteilung der eigenen Substanz des Zeugenden bedingt und getragen wird. Die Schenkung und Einwohnung des Heiligen Geistes hat nun eben in der Konstitution der Kindschaft Gottes gegenüber der geschaffenen Gnade die Aufgabe, diese Lücke auszufüllen, d. h. den substantiellen Zusammenhang mit Gott als unserem geistigen Vater und dessen substantielle Inexistenz in uns zu verwirklichen und mithin unserer Geburt aus Gott so viel als möglich den Charakter der Zeugung zu geben. — Weil aber die Geburt und Zeugung in unserem Falle nicht erst eine Person konstituieren, vielmehr eine bereits konstituierte Person durch Erhebung zur Gemeinschaft mit einer höheren Person vollenden soll: so hat dieselbe hier spezifisch die Form der Adelung oder Weihe einer geschöpflichen Person durch Verähnlichung und Vereinigung mit

[1] Scheeben hat neben unstreitig tiefen und originellen Gedanken auch mystische Spielereien, die weder eindringende Schärfe noch logische Genauigkeit verraten. So ist die von ihm Kath. 1884, I, p. 43 f., gegebene Darlegung und Begründung, weshalb er dem Namen „Kindschaft" vor dem anderen „Sohnschaft" Vorzug gebe, ganz ungenügend. Recht hat er ja und andere von ihm beigebrachte Gründe sind ja ganz stichhältig, aber der zuletzt von ihm gegebene Grund ist kein Grund; das Ganze entbehrt der logischen Verknüpfung.

Gott. Während nun die Verähnlichung mit Gott zunächst in der geschaffenen Gnade als einem Abglanze der Natur Gottes sich vollzieht, ist die nachfolgende[1] Vereinigung mit Gott nach dem Apostel in der Form einer Vermählung zu denken, in welcher Gott selbst sich der Seele so schenkt und verbindet, daß sie ein Geist wird mit ihm, wie die menschliche Ehe aus Braut und Bräutigam ein Fleisch macht. Die besondere Art und Weise endlich, wie Gott als Vater und Bräutigam seinem bräutlichen Kinde sich mitteilt und verbindet, ist die, daß Gott seinen eigenen Geist, d. h. sich selbst in seiner geistigen Substanz, respektive in der die Mitteilbarkeit der göttlichen Substanz nach außen repräsentierenden Person des Heiligen Geistes, der begnadigten Seele als ihren Geist einhaucht, wie eine Salbe ihn eingießend und wie ein Siegel ihn einprägend, und so durch sich selbst die Seele als seinen lebendigen Tempel weihend und heiligend."

Nach dem Mitgeteilten ist klar, daß nach Scheeben der Heilige Geist in seiner substantiellen Einwohnung eine Lücke auszufüllen hat, welche die geschaffene Gnade in der Seele ließ. Ist aber diese Auffassung des Verhältnisses die richtige[2]? Dagegen spricht doch, daß bei ihr wenigstens in einem gewissen Betracht die geschaffene Gnade das Wichtigere ist; sie allein kann grundlegend die Verähnlichung mit Gott bewirken; sie hat aber auch in sich nach Scheeben keine besondere Beziehung zum Heiligen Geiste; er deutet wenigstens eine solche nicht an; daß sie als ein Geschenk der göttlichen Güte dem Heiligen Geiste appropriiert wird, ist ja richtig; aber darin liegt nicht allein für sich eine „missio", die allein etwas Besonderes für den Heiligen

[1] Scheeben hätte offenbar genauer so sich ausdrücken müssen. Oder wenn er Verähnlichung und Vereinigung voneinander unterscheiden wollte, was ja zutreffend ist, so ist das Wörtchen „zunächst" überflüssig, bzw. am unrechten Orte gesetzt.

[2] Scheeben bezeichnet Kath. 1883, II, p. 598, die Einwohnung des Heiligen Geistes als das erste und tiefste „Prinzip der Kondignität", die zum meritum de condigno erforderlich ist. Damit dürfte aber schwerlich die Stellung harmonieren, nach welcher die Einwohnung eine von der Gnade gelassene Lücke auszufüllen hat. Er faßt dann sofort selber die habituelle Gnade als eine Folge der Hinordnung zum ewigen Leben, die unter der Wirksamkeit des einwohnenden Geistes stattfindet.

Geist schaffen kann; denn in der Hervorbringung der Wirkung ist doch keine missio zu erkennen, weil diese Hervorbringung allen drei Personen gleichmäßig zukommt; es ist aber die Gnade nach der Auffassung von Scheeben rein nur als Wirkung zu betrachten und folglich ist es wahr, daß sie in sich gar keine besondere Beziehung zum Heiligen Geiste aufweist; deshalb ist die Einwohnung des Heiligen Geistes ein äußerliches Sichverhalten desselben zu ihr. Ist aber diese Idee berechtigt? Wäre es nicht denkbar, daß ein organisches Verhältnis zwischen der Gnade und der Einwohnung des Heiligen Geistes bestünde? Zielt nicht auch schon die Gnade auf die substantielle Einigung ab, die in der Ewigkeit sich zwischen der Seele und Gott vollzieht? Wird nicht in der Theologie, in der Schrift (vor allem 2. Petr. 1, 4) und bei den Vätern (siehe Bell. De gr. et lib. arb. I, 4; de iustif. II, 8; Petav. de Trinit. VIII, 4–7; Ripalda, De Ente supern., Disp. 132, sect. 7; Scheeben, Dogm. II, 281 ff.) schon die Gnade so hervorragend gepriesen, daß man dabei die Auffassung Scheebens als dürftig erachten muß? Darf man da nicht den Versuch wagen, die inhabitatio Sp. S. nicht bloß zum Vollbegriff der Gotteskindschaft zu rechnen, sondern sie geradezu als die einzige Formalursache dieser Kindschaft in der Weise zu bezeichnen, daß die geschaffene Gnade in ihren Begriff hineinfällt[1]? Doch das ist späterhin noch genauer zu präzisieren und gegebenenfalls zu begründen. Zum Übergange aber nehme ich den Gedanken, daß die substantielle Ein-

[1] Scheeben drückt sich Kath. 1893, II, p. 598 ff., so aus, daß man meinen möchte, er stimme ganz der hier entwickelten Ansicht zu, wie schon bemerkt wurde. So schreibt er p. 599: „Vermöge der in Rede stehenden Einwohnung der virtus Sp. S. konkurriert die letztere als causa prima mit der von ihr abhängigen und ihr untergeordneten gratia habitualis creata in der Herstellung der vollkommenen passiven Hinordnung auf das ewige Leben, wodurch die begnadigte Person desselben vollkommen würdig wird, auf ähnliche Weise wie sonst der effektive Einfluß der causa prima mit der nicht nur durch eigene Kraft, sondern zugleich in virtute causae primae wirkenden causa secunda in der effektiven Produktion neuer Dinge, respektive neuer Akte konkurriert.“ Und wenn er p. 600 den verdienstlichen Akt als Wirkung der vom Heiligen Geiste durch die habituelle und aktuelle Gnade ausgehenden, auf die Hinführung zum ewigen Leben gerichteten göttlichen Bewegung auffaßt, ist das nicht ganz die im Artikel verfochtene Ansicht?

wohnung, die Scheeben will, falls dieses Wort überhaupt Realität soll beanspruchen können, doch nicht zu trennen ist von jener substantiellen Gegenwart, in der Gott schon natürlicherweise in allen Geschöpfen wesenhaft ist. Diese Gegenwart wäre, falls sie in sich zur übernatürlichen Ordnung erhoben werden könnte, in Wahrheit jene substantielle Gegenwart, die ich mit Scheeben außer der Gnade für die Seele postuliere, und sie würde nicht mehr die bei Scheeben zu findende äußere Ergänzung zur Gnade besagen, falls aus ihrem Begriff die Gnade resultiert, oder besser gesagt, wenn sie eminenter formaliter die geschaffene Gnade derart enthält, daß dieser Begriff sofort auch die Kausalität zeigt, aus der die Gnade erfließt. So aber ist in der Tat die Einwohnung des Heiligen Geistes zu fassen. Denn Gott will ja die übernatürliche Ordnung in dieser Zeit begründen in der Hinordnung zur Gewinnung des ewigen Lebens; sie ist also wesentlich Energie und alles, was in ihr an Kräften zur Erlangung des ewigen Lebens sich findet, ist schließlich als causae secundae zurückzuführen auf die causa prima. Deshalb kann der Heilige Geist sich substantiell-übernatürlich der Seele nur zuwenden mit der Beziehung, daß aus dieser seiner Hinwendung zur Seele die geschaffene Gnade sofort fließt, weil sie formell in dieser Hinwendung liegt. Weil aber der Heilige Geist nicht schöpferisch tätig sein kann, außer er sei da, wo eine Wirkung hervorgebracht werden soll, muß er offenbar ordine naturae früher übernatürlich der Seele gegenwärtig sein, bevor die Wirkung eintreten könne. Aber diese seine Gegenwart enthält, wie gesagt, als prima causa oder als höchstes und letztes Prinzip, das alle übernatürliche Tätigkeit des Geschöpfes ermöglicht, alle abgeleiteten Prinzipien, die ja nur in der Idee des letzten Urgrundes wurzeln und ihr nachgebildet sind[1]. Es könnte ja, absolut genommen, die Seele übernatürlich tätig sein ohne ihr eingepflanzte Prinzipien der Tätigkeit, nur unter dem Einfluß der aktuellen Gnade, wie diese auf Verstand und Willen einwirkt; deshalb ist in aller Wahrheit der Heilige Geist eminenter-causaliter all das, was die eingepflanzten übernatürlichen Vermögen sind.

[1] Causa supereminens vitae aeternae nennen den Heiligen Geist die Salmanticenses nach Scheeben: die Stelle war aber nicht zu verifizieren.

Aber noch aus einem tieferen Grunde können wir sagen, daß die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele in sich eminenter ein Prinzip der Tätigkeit ausdrückt, die die Seele auszuüben hat. Ist nicht im ewigen Leben die Einwohnung Gottes in der Seele es, die der Seele Gott schaubar macht? Folglich kann auch aus der substantiellen Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele ein inneres, inhärentes Lebensprinzip, wie die Gnade es ist, abgeleitet werden. Folglich enthält die substantielle Gegenwart die geschaffene Gnade eminenter-formaliter (nicht bloß virtualiter) ganz adäquat unter der Rücksicht der Inhärenz und nicht bloß unter Rücksicht der obersten Kausalität, von der die Kausalität stammt, die in der Gnade wurzelt. Somit ist die geschaffene Gnade in organische Verbindung zu der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes **so** gesetzt, daß sie nicht mehr, wie bei Scheeben, eine Lücke auszufüllen hat, welche die Gnade noch hoffen läßt. Sobald die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes gedacht ist, ist mit ihr wegen des göttlichen Beschlusses, die übernatürliche Ordnung den gewöhnlichen Gang nehmen zu lassen und mithin die potentia absoluta auszuschalten, auch sofort der Begriff der gratia creata da, so daß nur **mit ihr** die Seele als übernatürlich geadelt erscheint[1].

Indessen geht dieser Funktion der Gnade, die organisch mit der substantiellen Einwohnung des Heiligen Geistes verbunden ist, eine andere voraus; es ist die, die Seele schuldfrei zu machen. Diese Funktion, also die Befreiung der Seele von der Schuld, geht, wie Scheeben ganz richtig gesehen hat (a. a. O. 1884, II, p. 474, Anm. 1), ordine naturae als eine die Aufnahme des Heiligen Geistes bedingende Disposition der Seele voraus. Deshalb ist sie mit der substantiellen übernatürlichen Einwohnung des Heiligen Geistes nicht verknüpft;

[1] Scheeben schreibt a. a. O., p. 598: „Das inhabitare per gratiam stellt den Heiligen Geist dar als ein uns verbundenes Prinzip, und zwar verbunden vermittels eines durch seine Tätigkeit stetig in uns hervorgebrachten und unterhaltenen Bandes und dieses Band ist zugleich sein lebendiges Organ, wodurch er uns stetig und ununterbrochen zum ewigen Leben hinbewegt." Wenn das nicht mit Granderaths Auffassung zusammenfallen soll, hat es nur Sinn in der in diesem Artikel vertretenen Darlegung. In der Hinordnung auf das Band der Gnade ist uns substantiell der Heilige Geist verbunden, aber nicht erst durch dieses Band.

ihr entspricht die natürliche substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes; diese steht sozusagen nur in Diensten der zweiten Einwohnung. Daß sie nicht formell übernatürlich ist und ihre Funktion, die Schuld zu beseitigen, keinen Anspruch auf übernatürlichen Charakter erheben kann, geht mit Evidenz daraus hervor, daß die Nachlassung der Schuld ja auch bei mangelnder Wiederherstellung der übernatürlichen Ordnung denkbar ist. Aber wenn die Nachlassung der Schuld nichts mit der übernatürlichen Einwohnung des Heiligen Geistes zu tun hat, steht dann nicht auch die gratia creata dieser Nachlassung fremd gegenüber? Und wie ist das dann zu vereinbaren sowohl einerseits mit der Erklärung des Tridentinum: „unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit" und anderseits mit der einmütigen Lehre der Theologen, die formell durch die Gnade die Schuld verdrängt werden lassen? Ich gestehe offen, daß hierin eine wahre Schwierigkeit liegt. Gewiß ist die causa efficiens der Nachlassung der Schuld Gott, wie er in der natürlichen Ordnung der Seele innewohnt. Aber wirkt diese causa suprema das, was sie wirkt, ohne formelle Rücksicht auf ein anderes? Wir sehen, daß gerade das Gegenteil der Fall ist; die Nachlassung der Schuld wird nur erwirkt, auf daß die dem übernatürlichen Leben erstorbene Seele ein in der providentia ordinaria liegendes Prinzip des übernatürlichen Lebens empfangen könne; deshalb wird das neue Leben mit Recht formell dem früheren Tode gegenübergestellt und mithin auch das neue Prinzip übernatürlicher Handlungsmöglichkeit der früheren Ohnmacht zu übernatürlichem Tun. Deshalb kann man mit Recht die gratia creata als das geschaffene Formalprinzip bezeichnen, das der Schuld konträr gegenübersteht. Ein inhärentes Lebensprinzip stößt den Tod aus dem Subjekte, fordert die Entfernung des Erstorbenseins. Insofern die Gnade in der übernatürlichen Gegenwart des hl. Geistes formell eingeschlossen ist, ist sie zwar auch der Schuld gegenübergestellt; aber so wirkt sie nicht deren Beseitigung und kann sie nicht wirken, weil, wie wir sahen, Gott nach seiner natürlichen Präsenz in der Seele die Sünde tilgt; aber wie Gott so[1] wirkt, bezielt er die Gnade als sozusagen konnaturales Organ über-

[1] Der natürlichen Präsenz nach.

natürlichen Tuns, und so liegt es ihr ob, als Form der Seele die Sünde zu verdrängen. Ihr organisches Verwobensein mit der übernatürlichen Präsenz Gottes in der Seele zeigt sich nicht unter dieser Rücksicht. Es hat also die Gnade einen doppelten Charakter. Zunächst erscheint sie nur, inwiefern Gott die natürliche Ordnung, wie sie als natürliche Ordnung wegen eingetretener Schuld vorliegt und wegen dieser Schuld einen Gegensatz zur übernatürlichen Ordnung besagt, dieses Gegensatzes entkleiden will; das geschieht, indem er ihr, die an und für sich kein höheres Lebensprinzip zu besitzen braucht, dieses zuwendet; weil die Schuld sich damit nicht verträgt, verschwindet sie sofort nach dieser Rücksicht und daher die oberwähnte Bestimmung des Tridentimum, die die Gnade als die einzige Formalursache der Rechtfertigung erklärt. Das ist der erste, untergeordnete Charakter der Gnade. Es ist klar, daß die so betrachtete Gnade mit einer besonderen substantiellen Gegenwart des Geistes Gottes in der Seele nichts zu tun hat; sie erscheint ja rein als Mittel, um der an sich für übernatürliches Wirken nicht befähigten bloßen Natur ein entsprechendes inhärentes Lebensprinzip zu verleihen; nach dem Falle in Schuld kann und muß dieses bei seinem Erscheinen die Schuld notwendig verdrängen.

Insofern aber Gott die neue übernatürliche Ordnung positiv, sozusagen um ihrer selbst willen oder adäquat betrachtet, ist sie ordine prius als die bloße Natur und eigenen Gesetzen unterworfen wie mit überragendem Eigenwert begabt; betrachtet der Schöpfer so die Gnade, so ist sein Wille, falls er sie für die Seele bestimmt, daß dieses Lebensprinzip für die Kreatur alles besage und mit sich bringe, was es an sich enthält, und so erscheint das substantielle Leben Gottes, durch das der Ewige sich selber Lebensprinzip ist; deshalb liegt so in ihm alles vorgebildet, was abgeleitetes sekundäres Lebensprinzip ist, wie an erster Stelle die Gnade; wo sie also erscheint, erscheint sie mit dem substantiellen Leben Gottes, wie dieses in der Seele aufleuchtet, ganz und gar sich selber Ziel; diesem Ziel gegenüber ist das andere, die natürliche Ordnung, die notwendig übernatürlicher Organe ermangelt, ein dürftiges Ziel, das in dem ersten nicht formell enthalten ist. Offenbar unterscheidet auch

der hl. Thomas in dem Gerechtfertigten die Einwohnung des Heiligen Geistes und die Gnade so, daß schon die erstere für sich eine Hinordnung zum ewigen Leben ausdrückt, der die Hinordnung zum ewigen Leben durch die Gnade ganz untergeordnet ist, daß die erstere als das Element erscheint, das zuerst erwähnt werden muß, die Gnade aber als an zweiter Stelle stehend. Er schreibt nämlich 1. 2. q. 114 a. 3: „Si loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae de condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis in vitam aeternam, secundum illud Ioann. 4, 14: fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo, consors factus naturae divinae, adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptimis secundum illud Rom. 8, 17: Si filii, et haeredes" Daß die substantielle Einwohnung aber für die Seele dies bedeutet, daß sie in ihr aufs tiefste aus Gott gezeugt und geboren wird, daß sie zugleich durch dieselbe Gott vermählt, zu einem höheren Seinsstand erhoben und vergöttlicht wird, was Scheeben von der der Eingießung der Gnade nachfolgenden Einwohnung des Heiligen Geistes lehrt, ist a fortiore wahr. Die entwickelte Anschauung ist eine Rechtfertigung und Aufhellung des tiefen Wortes des Verfassers der Hierarch. eccl., c. I, nr. 3: „Est autem haec deificatio, ad Deum, quantum fieri potest, assimilatio et unio." Die geschaffene Gnade ist nach mir, im Gegensatz zu Lessius, der die Einwohnung des Heiligen Geistes als die einzige Formalursache der übernatürlichen Kindschaft faßt, nicht das Band, wodurch der Heilige Geist mit der Seele vereinigt wird, sondern ist in der Einwohnung und durch sie und mit ihr diese Kindschaft selber; was die substantielle Gegenwart präformiert in sich trägt, dessen tatsächlicher geschaffener Ausdruck ist sie. Mit Lessius komme ich also darin überein, daß ich der geschaffenen Gnade den Charakter einer selbständigen Formalursache der Gotteskindschaft bestreite. So werden Gnade und Einwohnung als ein konstitutives Prinzip der Gotteskindschaft herausgestellt, was, wie mir scheint, die entwickelte Anschauung nur empfehlen kann (p. 22).

Scheeben selber kommt unwillkürlich dazu, die geschaffene Gnade und die Einwohnung des Heiligen Geistes in innige organische Einheit zu setzen[1]. Kath. 1883, II, p. 601, schreibt er: „Nachdem so die motio Spiritus sancti als erster und tiefster Grund, woraus alle Kondignität stammt und zugleich als höchster, unmittelbarer und formeller Grund der Kondignität erklärt ist, weist der hl. Thomas[2] treffend an zweiter Stelle auf die aus der motio Spiritus sancti hervorgehende, respektive schon in ihr miteinbegriffene gratia creata hin, welche, obgleich nur als abgeleiteter und untergeordneter Grund, gleichwohl formell durch ihr eigenes Wesen zur Begründung der Kondignität geeignet sei."

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß, wird nicht die substantielle übernatürliche Einwohnung des Heiligen Geistes mit der natürlichen Gegenwart in der Seele in organische Verbindung gebracht, so daß letztere in ihrer Erhebung und Verklärung zur übernatürlichen erscheint, ein flatus vocis ist, auf den sich doch wahrhaftig nicht all das beziehen kann, was die Heilige Schrift und die Väter von ihr aussagen. Die Erhebung zur übernatürlichen Gegenwart kann sie aber nach den Grundsätzen der thomistischen Philosophie nur in dem Verhältnis zu Wirkungen finden. Die erste und fundamentale ist die gratia creata. Weil diese radicaliter das Prinzip alles übernatürlichen Tuns ist und mithin nur in ihr die nächsten Prinzipien übernatürlichen Tuns wurzeln können, ist sie schon aus diesem Grunde auf Gott zurückzuführen, der als prima causa alle andere Kausalität eminenter-causaliter enthält; mithin ist schon unter dieser Rücksicht die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes mit der Hinordnung auf diese Wirkung innerlich verknüpft und diese ist in ersterer enthalten; aber weil im ewigen Leben die substantielle Einwohnung der Gottheit in der Seele es ist,

---

[1] Kath. 1884, I, p. 32 f., empfindet Scheeben selber den Mangel, daß er die Gnade und die Einwohnung als zwei Elemente faßt. Er sucht diesem Vorwurf Granderaths dadurch zu entgehen, daß er bemerkt, das sei bei einem Verhältnis in der Kreatur ganz natürlich, daß Vorzüge und Wirkungen, welche in höheren Wesen und besonders in Gott durch eine einfache Form begründet sind, in niederen Wesen durch Zusammensetzung aus mehreren Elementen begründet werden.

[2] 1. 2. q. 113 a. 3.

die die visio beata endgültig ermöglicht, kann offenbar aus der substantiellen Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele auch eminenter-formaliter ein inhärentes Lebensprinzip abgeleitet werden, das als letzter Grund alle übernatürliche Tätigkeit fundiert, durch die der Mensch zum ewigen Leben strebt. Substanz ist mit Substanz in der Vita beata geeint; wie sich diese Idee hinabsenkt in die Kreatur, entspringt in ihr alles übernatürliche Leben. Ist da nicht die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes der Faktor, der alles schafft?

Aber auch, wenn wir das Verhältnis der begnadigten oder in die übernatürliche Ordnung erhobenen Seele zum Sohne Gottes betrachten, ergibt sich, wie die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes überhaupt, so auch die im Artikel verfochtene Gegenwart. In bezug auf das erstere Moment hatte Scheeben a. a. O. 1884, I, 24, sehr gut folgendes hervorgehoben: „Schon Irenäus hat scharf hervorgehoben, daß, wenn unsere Adoptivkindschaft als ein solches Verhältnis aufgefaßt werden muß, worin wir über unser rein geschöpfliches Verhältnis hinaus zur Teilnahme an dem nicht auf Erschaffung, sondern auf Zeugung beruhenden Verhältnisse des natürlichen Sohnes Gottes erhoben werden, die vollkommene Wahrheit unserer „Zeugung“ im Gegensatz zur Erschaffung aus nichts nicht einfach nach Maßgabe einer höheren Verähnlichung mit Gott, sondern zugleich in Hinsicht auf die etwa bei ihr gewahrt bleibende Mitteilung der substantia generantis zu prüfen ist. Bezüglich des zweiten Momentes sei aber darauf hingewiesen, daß der menschgewordene Sohn Gottes, dem wir in der übernatürlichen Ordnung sollen vollkommen eingegliedert werden, durch seine substantielle Verbindung mit der menschlichen Natur dieser die ihr eigene Heiligkeit mitteilt, zu der die geschaffene Gnade sich nur als ein konnaturaler Ausfluß verhält. Also wird es auch in der übernatürlichen Ordnung bezüglich der Kreatur so sein, daß sie zunächst durch die substantielle Eingliederung in ihn auf Heiligkeit bezogen erscheint, die nur deshalb für uns mit absoluter Notwendigkeit die gratia creata zeitigt, weil wir eben nicht hypostatisch mit der Gottheit verbunden werden. Es ist aber der Heilige Geist, durch dessen substantielle Einwohnung in uns auch unsere Eingliederung in Christus ihren Höhepunkt erreicht. Das sind nun Mo-

mente, die nicht bloß einen flatus vocis besagen. Also ist die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes die zur übernatürlichen Ordnung erhobene Präsenz.

Zweiter Artikel.

In der Kontroverse zwischen Granderath und Scheeben, von der im ersten Artikel die Rede war, hatte ersterer es als innerlich widersprechend hervorgehoben, daß der Heilige Geist, inwiefern er übernatürlich-substantiell der Seele einwohnt, in irgendwelcher Weise als causa formalis unseres übernatürlichen Seins und Lebens betrachtet werden könne, und unterstellt, daß die von Scheeben vertretene Erklärung der substantiellen Einwohnung in diesem Sinne zu nehmen sei. Ob mit Recht oder Unrecht dies letztere behauptet wurde, ist mehr nebensächlich und wird an dieser Stelle zwar berührt, aber doch nur so, daß der Fragepunkt bezüglich der causa formalis um seiner selbst willen untersucht werden soll. Die Väter sprechen hundertmal, wie Scheeben (a. a. O , 1884, I, 97) hervorhebt, von einem vivere spiritu Dei bei unserer Seele, welches dem vivere spiritu hominis bei unserem Leibe analog sei. Ist nun die Geistseele Formalursache für das Leben des Leibes, so scheint auch der der Seele substantiell einwohnende Heilige Geist als Formulursache für der Seele übernatürliches Sein und Wirken bezeichnet werden zu können.

Gewiß ist die Geistseele Prinzip des organischen Lebens, aber sie ist dessen Prinzip in dem von ihr informierten Leibe als einem von ihr selbst verschiedenen Substrate und mithin Prinzip eines nicht ihr selbst als unmittelbarem Träger zuzuschreibenden, sondern diesem Substrate inhärierenden Lebens. Der Leib ist das subiectum inhaesionis (proximum et incompletum) dieses Lebens und ist das principium quo desselben, während dessen principium quod der ganze Mensch ist. Und der Leib ist das subiectum inhaesionis seines organischen Lebens zwar in und mit der ihn informierenden Geistseele — ähnlich wie die nicht geistigen Lebensprinzipien inhäriert sie dem Leibe als physische Form, teilt ihm nicht bloß Leben mit, sondern nimmt auch an ihm teil — aber nicht formell wegen der ihn informierenden Geistseele; denn nicht spezifisch in ihrer Form als Geistseele informiert sie, sondern insofern sie eminenter als Geistseele auch die niederen

Formen in sich enthält. Deshalb ist sie eminenter-formaliter Form des Leibes, nicht einfach formaliter wie die Tierseele für den Tierleib. Aber selbstverständlich besagt diese eminentia formalis der Geistseele als Form des Körpers keinerlei Kausalität, auch nicht unter dem Gesichtspunkt der eminentia formalis, als wenn die so betrachtete Geistseele wirklich eine Kausalität bezüglich des Leibes ausüben würde; denn sie übt keinerlei wie immer gefaßte Kausalität aus, die über die Kausalität des Formprinzips hinausginge, und der Grund dafür liegt darin, daß „informare" nicht = agere ist. Wohl kann man unter dem Gesichtspunkte der eminentia formalis sagen, die Geistseele sei Emanationsprinzip des organischen Lebens, inwiefern sie gewissermaßen aus ihrer Eminenz die niedere Form emanieren läßt, die im Tiere sich findet. Deshalb kann die Geistseele — wenn auch Vorsicht hier am Platze ist — in einem guten Sinne Emanationsprinzip des leiblichen Lebens genannt werden. Ist also die Geistseele auch nicht Inhäsionsprinzip des leiblichen Lebens, weder wenn sie allein für sich betrachtet wird noch auch in und mit dem Leibe in reduplikativem Sinne, so verursacht sie doch dasselbe in aller Wahrheit sub ratione formae, und **insofern** ist es wahr, daß das organische Leben an der Form der Geistseele (Geistseele hier spezifikativ, nicht reduplikativ genommen) teilnimmt; deshalb muß auch das leibliche Leben und dessen Substrat, der Körper in seinem Bau, das geistige Leben irgendwie abschatten; wie herrlich das schon bezüglich des erwähnten Körperbaues vorliegt, ist oft genug gesagt worden; hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß dies aus einem tiefen inneren Grunde, den nur die aristotelische Philosophie angibt, geschieht, also innerlich notwendig ist. Folglich verursacht die Geistseele das organische Leben durch die denkbar innigste Gegenwart im Leibe, die eben die der Form ist; es liegt, insofern die Geistseele die niedere Form eminenter enthält, sogar ein organisches Verhältnis, eine organische Verbindung ihres Wesens mit dem Leibe vor; um die Sache auf das Bildliche zu wenden, kann man sagen, die Geistseele sei das Haupt, in dem das organische Leben wurzelt; der Terminus „Wurzel" selbst jedoch ist hier nicht angezeigt zum Vergleiche, weil das aus der Wurzel Ent-

stammende ganz genau das gleiche Leben mit der Wurzel hat, während im Haupt sich auch, und zwar vorzüglich, geistiges Leben betätigt.

Das nun mußte zur Einleitung aus einem doppelten Grunde gesagt werden: *a*) weil es unentbehrliches Fundament für die Inangriffnahme des zu behandelnden Punktes ist; *b*) weil die Ausführungen Scheebens über diese philosophische Partie, so anregend sie auch sind, doch der nötigen Präzision und Schärfe entbehren.

Die gestellte Frage beantworte ich nun also:

Weil der Heilige Geist in seiner übernatürlichen Einwohnung substantiell in der Seele ist, läßt sich einigermaßen — sehr entfernt — diese Gegenwart vergleichen mit der ebenfalls substantiellen Gegenwart, welche die Geistseele als Form des Leibes im Leibe ist; und weil das organische Leben von der Geistseele als Form (im umschriebenen Sinne) verursacht wird, **alles** übernatürliche Leben aber durch die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes verursacht wird; weil je nach der Auffassung, die ich in beiden Artikeln vertrete, selbst die geschaffene Gnade nur aus ihr ihre Erklärung findet, läßt sich der Einfluß des Heiligen Geistes auf die Seele in seiner Einwohnung auf diese Einwohnung als Formalursache einigermaßen und in abgeschwächtem Sinne zurückführen; substantielle Gegenwart mit substantieller Einheit auf der einen Seite und substantielle Gegenwart ohne substantielle Einheit auf der anderen Seite sind hier die Pole. Die Seele ist also subiectum (adaequatum) inhaesionis des ihr zuzuschreibenden Gnadenstandes und aller übernatürlichen Güter nebst aller übernatürlichen Tätigkeit und ist in ihrem übernatürlichen Sein und ihren übernatürlichen Kräften das principium quo (immediatum und formale) aller übernatürlichen Tätigkeit, wie der Leib das principium quo (immediatum et formale) physischer Tätigkeit ist. Die Einwohnung des Heiligen Geistes aber läßt sich, weil er als das principium substantialiter coniunctum dasteht, einigermaßen als das principium quo mediatum et radicale bezeichnen, weil, wie die Geistseele als Form (den Terminus Geistseele in sensu specificativo genommen) das principium mediatum et radicale für die physischen Kräfte des Leibes und dessen physisches Sein ist, so auch die substantielle Gegen-

wart des Heiligen Geistes die übernatürlichen Kräfte der Seele nebst deren Untergrund, der geschaffenen Gnade, ist, und zwar nicht bloß einfach causando[1], sondern auch um dessentwillen, weil sie präformierend die Gnade in sich trägt. Aber das Gesagte gilt nur, insofern die Gnade nicht der Aufgabe dient, die Schuld aus der Seele zu entfernen; denn die übernatürliche substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes in der Seele hat, wie in dem ersten Artikel gezeigt wurde, nichts mit der Gnade zu tun, insofern sie die Seele zu rechtfertigen hat; es ist die Rechtfertigung ja an sich nur Bedingung; sie könnte auch eintreten bei bloßer Wiederherstellung des Versöhnungsverhältnisses zu Gott ohne Eingießung der Gnade.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun mit aller nur wünschenswerten Evidenz, daß, streng genommen, die Einwohnung des Heiligen Geistes unmöglich als causa formalis für irgend etwas aufgefaßt werden kann, weder als causa formalis iustificationis noch als causa formalis sanctificationis. Aber es erhebt ja auch der Heilige Geist durch seine substantielle Gegenwart die Seele zu neuer Würde, indem er, ihr innewohnend, sich ihr als causa vitae aeternae verbindet (vgl. Scheeben 1883, II, p. 596, Anm. 1). Und es will nun Scheeben in diesem Sinne die Einwohnung des Heiligen Geistes causa formalis iustificationis sein lassen. Er schreibt nämlich (a. a. O. 1885, I, p. 109): „In keiner Weise will ich den Heiligen Geist als causa formalis iustificationis, geschweige als die iustitia qua iusti nominamur et sumus betrachtet wissen. Daraus aber ergibt sich, daß ich es auch für unzulässig erachte, den Heiligen Geist in irgendeinem wahren Sinne als causa formalis derjenigen Heiligung zu bezeichnen, von welcher das Tridentinum allein redet, d. h. derjenigen sanctificatio, welche mit der iustificatio identisch ist, respektive dieselbe konstituiert, mithin eine sanctitas iustificans und eine iustitia sancta ist. Diejenige Heiligung aber, als deren causa formalis ich den Heiligen Geist betrachte, ist nur eine Heiligung im Sinne der Mitteilung einer dignitas sacra et divina, also eine sanctificatio nicht iustificans, sondern consecrans,

[1] Die Geistseele ist principium informando.

welche überdies der iustificatio so wenig als Ursache vorausgeht, daß sie vielmehr dieselbe als vollendet voraussetzt und erst im Gefolge derselben eintritt." Aber auch diese Rechtfertigung ist nicht haltbar. Denn wer sieht nicht sofort ein, daß die dignitas nova, von der Scheeben redet, ein moralischer Effekt ist; man kann aber von einer causa formalis mit Grund nur reden, wo von einem Sein die Rede ist. Aber noch in anderer Weise sucht Scheeben seine These zu halten. Er schreibt (a. a. O. 1884, I, p. 51 f.): „Die Verbindung zwischen der göttlichen Person und der begnadigten Person bezeichne ich näher als Vermählung. Aber damit, meint G. (= Granderath), gebe ich selbst den Begriff der causa formalis auf. Das würde ich allerdings tun müssen, wenn ich die Vermählung bloß als eine Art von freundschaftlicher Verbindung mit obligater Einwirkung einer Person auf die andere dächte. Aber das ist eben nicht die ganze und volle Idee der Vermählung. Von allen bloßen Freundschaftsverhältnissen unterscheidet sich die Vermählung dadurch, daß die vermählten Personen durch die Macht desselben Schöpferwillens, welcher die Einheit der organischen Wesen gebildet, ein solches Ganze bilden oder vielmehr zu einem solchen Ganzen zusammenwachsen, dessen Einheit analog dieselbe Kraft und Bedeutung hat, wie die physische Einheit eines organischen Wesens, so daß die beiden Personen sich verhalten wie Haupt und Glied, resp. wie Geist und Leben. Wie daher das Haupt für das Glied, der Geist für den Leib durch sich selbst und in sich selbst ein formales Prinzip höheren Seins ist, so analog der Mann für das Weib. Und doch ist diese natürliche Vermählung zwischen zwei menschlichen Personen nur ein schwaches Schattenbild von der Innigkeit und Kraft der Vereinigung, die der göttliche Geist mit der geschaffenen Seele eingehen kann. In Christus geht diese Vereinigung sogar so weit, daß durch dieselbe ein physisches persönliches Ganze konstituiert wird; und auch bei den Gerechten ist sie so stark, daß der Apostel sagt, sie mache unsere Seele mit dem göttlichen Geiste zu einem Geiste, d. h. zu einem geistigen Wesen und eben dadurch die Seele in sich selbst zu einem höheren geistlichen Wesen. M. E. W. man braucht nur die Vereinigung des Heiligen Geistes mit uns ebenso oder vielmehr in eminenter Weise als Analogon der

hypostatischen Union des Logos mit der Seele Christi zu betrachten, wie die menschliche Ehe ein Analogon der Vereinigung von Geist und Leib ist; und der Begriff der causa formalis in unserem Falle ist so klar und bestimmt, daß er für jeden faßlich wird; und zugleich erscheint derselbe über den angeblichen Widerspruch mit der Selbständigkeit und Abgeschlossenheit der göttlichen Person so erhaben, daß darin die gerade den göttlichen Personen eigene prinzipienhafte Selbständigkeit glänzend hervortritt." Um über die Berechtigung des hier von Scheeben Entwickelten sich klar zu werden, muß man sich darüber klar werden, in welchem Sinne bei der natürlichen Vermählung von einer causa formalis die Rede sein könne. Scheeben läßt uns selber darüber nicht in Zweifel; denn wir hörten ihn sagen, daß die Einheit in der Vermählung analog dieselbe Kraft und Bedeutung hat, wie die physische Einheit eines organischen Wesens, so daß die beiden Personen sich verhalten wie Haupt und Glied, respektive wie Geist und Leib. Wenn man nun also allein auf dieses schon in der natürlichen Ordnung analoge Verhältnis schauen wollte und dementsprechend die Terminologie in der übernatürlichen Ordnung bilden würde, könnte man offenbar auch hier die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes mit der causa formalis nur vergleichen. Aber die Sache liegt doch viel tiefer. Die substantielle **Gegenwart** des Heiligen Geistes in der Seele hat für diese eine unvergleichlich tiefere und reichere Bedeutung als die substantielle **Einheit** der Geistseele mit dem Leibe für dessen physisches Sein und Leben; deshalb wird sie, wie Scheeben mit Recht sagt (a. a. O. 1884, I, p. 49), als „göttliche Lebensquelle zum formalen Prinzip unseres übernatürlichen Lebendigseins gezogen, ist es jedoch schon allein bezüglich der Gnade, wie sie eine Erhebung darstellt, wahr, daß sie nach allem, was sie ist und wirkt, nur aus ihrem idealen Zusammenhange mit der substantiellen Gegenwart des Heiligen Geistes, besonders aber noch wahr bezüglich der Gaben des Heiligen Geistes. Deshalb übertrifft die substantielle Gegenwart, obgleich sie in dem Moment der bloßen Gegenwart sogar einen Gegensatz zur Form als des sich substantiell einigenden Momentes enthält, doch alle Formen unendlich, indem sie suo modo, eminenter, für

das übernatürliche Sein und Leben bedeutet, was, um den allein zulässigen Vergleichungspunkt mit der Geistseele beizuhalten, diese für den Leib, dessen Sein und Leben bedeutet. Aber weil die substantielle Gegenwart des Geistes Gottes den Gegensatz zur substantiellen Einheit bewahrt, ist es zu vermeiden, zu sagen, sie sei causa formalis der sanctitas in der Seele, wenngleich Scheeben keinen Anstand nimmt, diesen Terminus bedingungslos zu gebrauchen. Damit stimmt Franzelin (Tract. de Deo Trino, p. 636) überein, wenn er schreibt: „Cavendum est ne ansa detur considerandi Spiritum S. velut formalem sanctificationem nostram.“ Viel besser ist es wohl, die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes den „Zentralgrund“ aller übernatürlichen Heiligkeit zu nennen, wohlverstanden die substantielle Einwohnung des Heiligen Geistes, nicht diesen selbst; denn wenn auch letztere Ausdrucksweise richtig im Sinne der zwei Artikel erklärt werden kann, so ist sie doch an sich zu unbestimmt, während der vorgeschlagene Terminus ebensowohl in sich alles bisher Angeführte enthält, als auch erklärt, ganz natürlich zu dem führt, was als sein Inhalt resümierend bezeichnet wurde. Scheeben kann das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er zu einer tieferen Auffassung der Einwohnung des Heiligen Geistes wesentlich beigetragen hat. Aber es ist zu bedauern, daß die Vorliebe für mystische Verhältnisse ihn bei seinen Erörterungen nicht immer die nötige philosophische Exaktheit und Wahrheit wahren läßt; ich glaube, es ist aus den beiden Artikeln gerade zu ersehen, wie aus dem engsten Anschluß an philosophische Nüchternheit der schönste theologische Gewinn erblüht, auch in mystischer Hinsicht.

KOMMENTATOREN ZUR *SUMMA THEOLOGIAE* DES HL. THOMAS VON AQUIN

Gesammelt von Dr. ANTON MICHELITSCH

(Fortsetzung aus IV, 116—152)

3 *Tabarelli*, Richardus, De Deo uno. In S. th. I, q. 2—14. Romae c. 1900. 8° (424 pp.).

7 *Terra salsa*, Clemens de (magister artium, theologiae professor), Conclusiones formales super prima parte, prima

secundae et tertia parte S. Thomae Aquinatis. (Coloniae, H. Quentell, c. 1485). 4° (136 ff., 31 Zeilen).

F. 2a. Incipiunt conclusiones formales perutiles super prima parte, prima secundae et tertia parte Angelici doctoris sancti Thomae de Aquino, editae a venerabili viro artium magistro, sacrae theologiae professore eximio magistro *Clemente de terra salsa*. — Quaestio prima de sacra doctrina habet decem articulos . . . *Des.* f. 135*b*. habeat communem virtutem respectu etc. igitur. Conclusiones formales perquam fecundae et utiles super prima parte angelici doctoris sancti Thomae de Aquino e venerabili fratre *Clemente de terra salsa* in unum collectae felici fine expliciunt.

Da Klemens f. 135*b* „frater" genannt wird, könnte er ein Ordensmann gewesen sein.

Vouilléme 359. Hain *15. 442. Proctor 1373. Breslau, UB. Trier.

217a *Thoma*, Dominicus a s., OP (1674, Olissiponensis), Summa theologiae in triplex compendium tripartita *sive* Tirocinium theologiae. Olissipone 1670. fol. 3 voll. (524, 527, 406 pp.). T. II, De incarnatione et sacramentis. T. III, De ecclesia. *QE* II, 654. Cf. *Antonio* I, 334.

217b Cf. *Thoma*, Franc. a s., O. Ss. Trin., De inscrutabili scientia Dei. Viennae 1721, 4°. Sensu molinistico. *Hurter* IV³, 1019₁.

217c *Thoma*, Io. a. s., OP, v. n. 57.

218 **Thomas*, Ludovicus (in sacra Avenionensi academia aggregatus magister et professor, Massiliae 1676, 14 septembris), ‚Disputationes theologicae in primam partem Summae theologiae doctoris angelici, divi Thomae, authore R^do P. Ludovico Thomas . . .'. Avignon 270 (390 ff.).

218a Cf. *Tiphaine* (Typhanius), Claudius, SJ (1571—1641, 6 Jahre Prof. d. Phil. und 2 Jahre d. Theol. in Pont-à-Mousson), De ordine, deque priori et posteriori liber. Ad varias et celebres theologiae et philosophiae quaestiones enodandas. Authore NN., Doctore Theologo. Remis, apud Franc. Bernard, 1640. 4° (400 pp.). VIII, 34, 3.

In diesem Werke bekämpft Typhanius Molinas *scientia media* als etwas Neues und in mehrfacher Beziehung Tadelnswertes:

C. 24. „Nullum", ait, „alium theologum[1] ante Molinam ne per somnium quidem de scientia media cogitasse, nec illam ullibi vel supposuisse vel adhibuisse ad ullam sive Scripturae sacrae, sive theologiae scholasticae difficultatem expediendam." — C. 25 asserit, „sententiam negantem

[1] orthodoxum.

scientiam mediam, et antiquitate et defensorum numero ac authoritate *longe esse meliorem.*" — C. 26 ait: „In qua Molinae doctrina *multa occurrunt improbanda.* Ac primum, id periculi in concilianda sine eius distinctione, nostra libertate cum praescientia divina, quo *minus cautos minusque intelligentes* terrere se putat, non ego solus non video, sed neque ulli ante eum *doctores scholastici* aut *sancti Patres* animadverterunt. Quasi vero Dei cum causis sive liberis sive necessariis agendi modus ex *nostra mente* nostrisque cogitandi et distinguendi modis pendeat!" — C. 41 statuit, „concordiam praescientiae, providentiae et concursus divini cum nostra libertate, ab antiquis et praestantissimis theologis *longe melius solidiusque* declarari, quam ab ullis recentioribus". *Dummermuth* 1, 751 *s. Serry,* Hist. Congr. de aux.[3], I, 19, p. 110.

18b *Tomasi,* Carol., v. n. 58.

19 *Toledo* (Toletus), Franc. de, SJ, Card. (1532—1596. aus Cordova, in Salamanca Schüler Dominicus Sotos, OP, 1558 SJ, berühmter Prof. d. Phil. u. Theol. am Coll. Romanum, dessen zahlreiche Schüler später Professoren SJ wurden, 24 Jahre päpstlicher Prediger im Vatikan, überbrachte 1580 die Bulle *Provisionis nostrae* gegen Baius nach Löwen, war beteiligt bei der Korrektur der Bibel unter Klemens VIII., der ihn als ersten aus der Gesellschaft Jesu zum Kardinal ernannte). 1. In Summam theologiae s. Thomae Aquinatis enarratio. Cura Jos. *Paria* SJ. Romae 1869, 1870. 4°. 4 t. (Deest enarratio in 1 II.) *Hurter* III[3], 247—256. Br. M. 3560. h. *Sommervogel* VIII, 79, 11. *KL* XI, 1070—72. *KlHl* II, 2419.

Toletus lehrte in seiner Jugend mit dem hl. Thomas die *praemotio physica.* Nach dem Auftreten Molinas stimmte er diesem bei, bezeugte aber offen, daß Thomas das Gegenteil lehre. Vgl. *Dummermuth* 1, 686—699.

2. D. Francisci Toleti, societatis Iesu, Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de physica auscultatione. Venetiis, apud Juntas, 1573. 4° (249 ff.). VIII, 67, 3.

In huius operis l. 2, c. 3, q. 8, conclusione IV. post sextum argumentum quatuor modos adducit, quibus Deus cum particularibus causis operatur:

„*Primo,* quia tribuit virtutem operandi . . *Secundo* . . quia conservat virtutem . . . *Tertio* . . quia applicat aliquid ad agendum . . Praeter hos modos est unus alius *quartus,* quo aliquid movet per instrumentum, ut artifex penicillo pingit . .

„Sic te oportet elevare mentem, et intelligere de Deo glorioso, qui cum his causis sic operatur, ut simul ipsae operentur, sed *a Deo motae*, et directae, *sicut instrumentum* ab artifice. Et quemadmodum artifex non eodem instrumento omnia facit, sed pro diversitate effectuum accomodatis utitur instrumentis, ita Deus non idem omnibus causis facit, sed diversis diversa, et concurrit cum ipsis iuxta ipsarum naturam, cum liberis libere, cum necessariis necessario, cum debilibus debiliter, cum fortibus fortiter, pro sua suavissima dispositione universali operando."

In der *Enarratio in Summam theologiae s. Thomae Aquinatis,* auf die Toletus viel gab, an welcher er während seines ganzen Lebens besserte und die er wahrscheinlich öfter rein schrieb, aus der auch *Bellarmin* Auszüge machte — in diesem Werke wurde der Thomist Toletus Molinist, der aber offen gesteht, gegen den hl. Thomas zu kämpfen:

In S. th. I. p, q 8, De exsistentia Dei in rebus, art. 1 (ed. *Paria,* p. 129) sic loquitur Toletus:

„. . quum Deus . . convenit cum causis secundis, est difficultas. *Caietanus* in praesenti putat, quod operetur solum immediate secundum virtutem: idem *Ferrariensis* III contra Gent. c. 70 et *alii multi.* Hoc autem fundatur in eo, quod putant, sic operari Deum cum creatura, sicut scriptorem per calamum. Quod *expresse docet S. Thomas*, q. 3 de potentia, art 7 ad 7, ubi dicit, quod creatura duplici virtute operatur: et propria data a Deo permanenter; et alia superveniente per modum transeuntis, sicut virtus communicata instrumento ab artifice dum operatur. Et contra Gent. loc. alleg. (3 cg. 70) dicit Deum cum creaturis operari, non solum quia dat eis virtutes proprias et conservat; sed quia postea ipsas ad operandum *applicat.* Iuxta hunc modum bene dicunt *Caietanus* et *Ferrariensis*; sed *mihi non placet* iste modus Puto enim, Deum operari cum causis secundis, non esse, *erga* causas operari, sed *una cum* ipsis eundem producere effectum, sicut duo ignes conveniunt ad eumdem producendum . .

„Tertia conclusio . . non ex eo, quod immediate cuncta facit (Deus), demonstratur in cunctis sic esse . . Nec mirari quis debet, quod *dissentiam a S. Thoma* . ."

Q. 14 de scientia Dei, art. 13; q. 1 (*Paria*, p. 224): „. . disputandum . . an Deus prius natura *determinet* voluntatem liberam nostram ad actum suum, an potius ipsa prius natura se determinet . . difficultas est, an voluntas

determinet Deum, an Deus voluntatem, ut talem actum producat . . . . Prima est *Durandi*, II Sent., d. 1, q. 5 et d. 37, q. 1, et *Aureoli* apud *Capreolum*, IV Sent., d. 1, q. 1 . . Altera sententia est *S. Thomae*, q. 3 de Potentia, art. 7, et III contra Gent. c. 70. Consistit in duobus dictis:

„Primum est, quod Deus sic concurrit cum causis secundis ad operandum, quod ultra virtutem productivam, quam eis dedit et conservat, *ipsas applicat* ad operandum, sicut artifex applicat instrumentam ad opus. Unde causae secundae non agunt nisi motae a causa prima: in qua motione causa secunda ultra virtutem propriam productivam, recipit a Deo aliam, sed per modum transeuntis, quandiu durat motio divina ad opus; et per illam virtutem Deus attingit effectum immediatione virtutis."

„Alterum est quod Deus movens causas secundas movet secundum ipsarum naturas: nam necessarias causas necessario movet, id est ita movet, ut non possint non operari; liberas vero libere, ut possint non operari; et contingentes contingenter, ut possint deficere. Ex his dictis sequitur, quod *Deus determinat voluntatem ad operandum*, quia prius natura est causalitas primae causae in secundam; ita tamen determinat, ut nullam ei necessitatem imponat, ut dicit 1ª 2ªᵉ, q. 10 a. 4."

Q. 18, de voluntate Dei, art. 8 (*Paria* 263): „Quidam tenent, creaturas esse ut Dei instrumenta, quibus operatur ita, ut Deus *moveat*, et *prius natura ipsas applicet* ad opus *determinando;* cuius sententiae fuit *S. Thomas*."

Q. 22, de providentia Dei, art. 4: „Dubium excitat *Caietanus*, . . quomodo ista duo simul stent, quod (effectus) contingenter vel libere eveniant, et infallibiliter . . Ista quamvis difficultatem habeant *in sententia S. Thomae*, qui *prius* ponit effectus determinatos, quam causas[1] . . Et hoc idem oportet dicere in sententia S. Thomae: nam *ex efficacia divinae voluntatis*[2] procedit, quod effectus determinatus a sua providentia ita eveniat a sua causa particulari, ac si ipsa ex se faceret, non praecedente ulla Dei providentia vel determinatione; nec hoc est tam difficile, ut dicit Caietanus."

[1] Molinistae pro contradictione habent, Deum velle prius actum liberum et posterius voluntatem liberam.

[2] Non ex scientia media.

219 a *Toledo,* Ioannes de, O. Hieronymianorum (theol. mag., 1659 ep. insularum Canariarum, 1663 ep. Legionensis, † 1672), Cursus theologicus pro theologis Canariensibus Thomisticae Theosophiae perstudiosis. Legione, ex officina Augustini de Valdivieso, c. 1672.

Tomis II et III edendis mors auctoris intercessit. *Antonio* I, 787.

220 *Torres,* Barth. († 1568), Commentaria in 17 quaest. (27—44). I. partis D. Th. de ineffabili Trinitatis mysterio. Compl. 1567; 1583. fol. Ven. 1588. 4°. *Hurter* III³, 3. Cf. *Antonio* I, 202.

221 *Torrez,* Michaël Pius, OP (1687), Opus formalitatum in primam partem S. Thomae, iuxta commentarium in eandem Marci *Serra,* OP. Bononiae 1672. *QE* II, 714. *Hurter* IV³, 348.

221 a *Trinitate,* Phil. a ss., O. Carm., v. n. 59.

222 **Trinkellius* (Trinkelius, Trinkellii), Zacharias Ignatius, SJ (1602—1665, aus Preßburg, lehrte 4 Jahre Philosophie und 4 Jahre Theologie in Graz, war Rektor in Graz und Tyrnau, Leiter des Profeßhauses, Provinzial). 1. Tractatus in I. partem D. Thomae. Graecii, 1636, 4° (308 pp.). — 2. Tractatus de actibus humanis. Admont, Stiftsbibl. VIII, 248, A, B.

Typhanius, Claudius, SJ, v. n. 218 a.

223 **Tyrie* (Tyrius), Iacobus, SJ (1543—1597, Schotte, Prof. theol. in coll. Claromontano Parisiis, 1578—81, Mitverfasser der *Ratio studiorum SJ*).

I. „In omnia D. Thomae opera scholastica.“ *Dempster* apud *Sommervogel* VIII, 300.

II. 1*. Commentarii in primam partem S. Thomae a Magistro Tyrio SJ. Parisiis dictati. 4°. *In fine:* „25 Februarii 1577.“ VIII, 300, E.

2. ‚Dilucidarium secundae partis Summae divi Thomae, a domino domino Tyrio, viro religiosissimo sacratissimarumque literarum professore, summo Dei beneficio elaboratum, anno 1578.‘ f. 2. *Inc.* ‚Priusquam accedamus ad explicationem divi Thomae, duo breviter erunt dicenda.‘ Avignon 263 (639 ff.).

Cf. *Flaminius, n. 394.

3. Cursus theologici tomus IV. f. 1. ‚Tomus quartus commentariorum in universam Summam theologiae D. Thomae.‘ ‚Iacobus Tyrius‘, ‚Tractatus de fide‘. 1578. Tulle 70 (453 ff.).

4. Cursus theologici tomus V. ‚Tomus quintus. Commentaria in tertiam partem divi Thomae . .'. ‚Iacobus Tyrius'. 1581. Tulle 72 (417 ff.).

Cf. VIII, 299; *Hurter* III³, 311 *s.*

224 **Uson*, J. A., SJ (c. 1594—1638), Commentaria in primam partem Aquinatis, 1638.

VIII, 355, A. *Antonio* I, 636.

224 a *Valentia*, Greg. de, SJ, v. n. 60.

224 b *Vasquez*, Gabriel, SJ, v. n. 61.

225 **Vasquez de Padilla*, Michaël, SJ (1559—1624). 1. Commentarii in primam partem S. Thomae, tomi 2 eruditione pleni, qui fere Theologiae Prolegomena dumtaxat complectuntur. — 2. Disputationes theologicae de Incarnatione. 1593. Romae, bibl. Vittorio Emmanuele, mss. gesuitici n. 1189. — „Disputationes in tertiam partem D. Thomae Aqvinatis doctoris angelici, de incarnatione R. P. Michaelis Vasquetz Hispalensis societ. Iesu traditae Romae in collegio eiusdem societatis anno Domini 1592." f. 1. „Disputationes . . a quaestione I. eiusdem D. Thomae usque ad quaestionem 27. Prooemium." *Inc.* „Aggredimur explicationem tertiae partis." — Die letzten Quästionen XX—XXVI nur ganz summarisch behandelt. p. 386—401, Index. — Bamberg, kgl. Bibl., Theol. Hss., 199/1. 2. Q. V. 15—16. Pap. 20·3×13·5 *cm*, 401 pp., u. Titelblatt. 635 pp. u. Titelblatt, 1 Col. 35—40 Zeil. 16. Jh. 1592/93. (Kat. I, 772). — *Eiusdem*, „in tertiam partem, de Evcharistia. 1593". Quaest. 73—84. Ebenda Q. V 16 (Kat. 772).

226 *Verdu* a Sans, Blasius (Liv. de *Meyer* fälschlich: Basilius), OP († c. 1625). 1. Commentaria, scholia, resolutae Quaestiones super disputationem de Trinitate, primae Partis s. Thomae. Tarragona, Phil. Roberti, 1602. 4° (162 pp.). — 2. Relectiones duae, altera contra scientiam mediam, et altera pro efficacia divinorum auxiliorum. Barcelona, Hieron. Margarit, 1610. 4° (240 pp.). *QE* II, 437. *Hurter* III³, 657, 658. *Antonio* I, 230.

Livinus de *Meyer* (Hist. contr., 1705, l. II, c. 22, p. 160) führt Verdu als Gegner der physischen Vorherbestimmung an. Er zitiert aus der *Relectio de auxiliis,* p. 54, concl. 12, folgende Stelle: „Probabilius tamen dicitur, aliquod opus morale bonum ordinis supernaturalis fieri posse sine physica praedeterminatione; sed satis erit simultaneus con-

cursus. Hanc doctrinam videtur indicare Apostolus ad Rom 6, ut optime sapientissimus Magister Raymundus Pasqualius, filius nostri Conventus. Idem habet S. Thomas."

227 *Vermeil*, Franc., OP († 1657, prof. theol. Duaci in coll. S. Thomae), Clavis regia ad primam partem Summae D. Thomae. Duaci, Balt. Belleri, 1650. 4° (479 pp.). *QE* II, 586. *Hurter* III³, 957.

227 a **Vielmius*, Hieronymus, OP (Venetus, 1519—1582, Patavium ad studium generale missus c. 1538 Bartholomaeum Pisanum OP, theologiae professorem publicum audivit, 1544 — c. 1547 prof. theol., 1551 cathedram Metaphysicae in via S. Thomae consecutus in academia Patavina ob infirmam valetudinem dimisit anno sequente, 1554—1560 professus est theologiam Patavii, ubi S. Carolum Borromaeum discipulum habuit, 1563 creatus est episcopus Argolicensis in Peloponneso, aderat in concilio Tridentino, 1565—1570 prof. S. Scripturae Patavii, 1570 episc. Aemoniensis [Cittanuova], † 1583 Venetiis), Commentaria in D. Thomae Summam ‚quae subrepta neglectave latere etiamnum, aut periisse facile coniectamur, et dolemus'. *QE* II, 265. Cf. n. 469 a.

228 *Villar*, Thomas, OP (1647), I. Summa controversiarum in primam (et primam Secundae) partem angelici doctoris S. Thomae Aquinatis. Barcinone, Seb. et Iac. Mathevat, 1638. T. I, 8° (742 pp.) T. II. Barcinone, viduae Mathevat, 1646. 8° (723 pp.). T. III, in 1 II cum tractatu de conscientia. Ibid., 1647, 8°. *QE* II, 555. *Hurter* III³, 917. Br. M. 3832. aa.

T. I continet controv. 103, a q. 1—23.

T. II continet controv. 100, a q. 27—64 et 107. Adiectum est opusc. 68 Pseudo-Thomae Aq. de studio.

228 a **Vincente*, Ioannes, SJ (s. XVII?), Commentaria in I. partem D. Thomae. Salmanticae. 4° (390 ff.). VIII, 640 A.

228 b *Vincentio*, Gabriel a s., O. Carm., v. n. 62.

228 c *Vives*, Hieronymus, OP (1654, Valentia Hispaniae ortus).

1. De primatu divinae libertatis ad sciendum et decernendum de futuris contingentibus contra scientiam mediam. Valentiae 1654. *QE* II, 578. *Antonio* I, 608.

Borrul Matthias, SJ (1615—1689), Divina scientia futurorum contingentium, praecipue media, contra novissimos impugnatores defensa . . . Lugd., Borde, Arnaud, Rigaud, 1656. 4° (274 pp.). *Sommervogel* I, 1823, 1. Cf. *Antonio*, l. c.

2. *De praedefinitionibus voluntatis divinae, tomum parabat. *QE* l. c.

229 **Weibl*, Bern., OSB? (1663—1665), Tractatus (in D. Thomam) de angelis, de actibus humanis; de vitiis et peccatis, de legibus; de sacramentis. München, Hofb. 4895 a, aa, b (680, 567, 678 pp.).

229 a **Wenzl*, Alphonsus, OSB, v. n. 310.

229 b *Wiggers*, Ioann., v. n. 63.

230 *Wolski-Ogonczyk*, Cas., SJ († 1690), Vindiciae S. Augustini et D. Thomae . . . circa scientiam Dei mediam . . . Opus posthumum. Posnaniae, 1695.
VIII, 1203, 3.

231 **Ysambert* (Isambertus), Nicolaus (doctor Sorbonnicus et prof. theol.). 1. Commentarius in S. th. I, a. 1613—1615. Saint-Quentin 40. (355 ff.) — 2. — et Philippus de *Gammaches*. Commentarius in S. th. 1 II, a. 1613—14. (479 ff.) Saint-Quentin 41.
N. 64.

232 *Zamora* (Zamorus), Ioannes Maria, O. Cap. (decessit fama sanctitatis Veronae 1649), Disputationes theologicae de Deo uno et trino. In quibus . . omnes controversiae inter D. Bonaventuram, D. Thomam. et Scotum . . occurrentes . . componuntur, *etc.* Ven., 1626. fol. (Br. M. 3557. l.). *Hurter* III³, 943.

233 *Zanardi*, Michael, OP († 1642), Commentaria in universam primam partem S. Thomae. Ven. 1620, fol. *QE* II, 529. *Hurter* III³, 939.

233 a **Zapata et Sandoval*, Ioann, OSA († 1630), Comm. in primam partem divi Thomae. *Ossinger* 977.

234 **Zocca*, Paulus, OP (1648), Controversiae in S. th. I. et III. partem. *QE* II, 558.

235 ***Zumel*** (Çumel), Franc., OBMV de Mercede (32. General seines Ordens, † 1607, berühmter Kommentator des hl. Thomas, der die physische Praedetermination energisch verteidigte). 1. In Primam Sancti Thomae Partem commentaria. T. I, q. 1—43. T. II, q. 44—114. ‚Salmanticae primum, ut existimo' (Antonius), 1585 sq. (?). Ven. 1597 et 1601, fol. Lugd. 1609, fol. 1585 sq. fol. (Br. M. 3835, e.).

2. In Primam Secundae Commentaria. T. I: De fine ultimo. De voluntario et involuntario. De bonitate et malitia actuum humanorum. De circumstantiis. De virtutibus.

De vitiis et peccatis. De gratia, merito et iustificatione. T. II: De gratia et operibus. De auxiliis et praefinitionibus. De causalitate gratiae. De fide et poenitentia. De merito et gratia Christi. De iustificatione et merito. Salmanticae 1594, 2 t. fol. (Br. M. 4061. k.) Ibid., 1595, 2 voll. fol.

3. Opus posthumum: Variarum disputationum tomi III. Salmanticae, apud Artum Tabernier, 1608, fol. Lugd., typis Ioannis Philleot, 1609, fol. 3 t.

T. I: In primam partem Sancti Thomae, De praescientia Dei circa futura contingentia.

T. II. In primam Secundae, De libero arbitrio; ipsius cum gratia Dei convenientia et assensu, ac praedestinatione.

T. III, in utra<m>que harum partem; quo novae et abstrusiores inductae quaestiones enodantur, dirimuntur, et verissimis rationibus terminantur. *Antonio* I, 500 *s.* Cf. *Hurter* III³, 393. *KL* XII, 1997 f.

Scripsit et alia, de quibus v. *Antonium*, l. c.

236 *Zuñiga* (Çuniga), Franc. de, SJ († 1614), Tractatus de sanctissima Trinitate, in Primam partem Summae Sancti Thomae, a quaestione 27 usque ad 43. Lugduni, apud Ludovicum Prost, 1623, 4⁰. *Antonio* I, 501. *Hurter* III³, 394 Br. M. 849. l. 8.

III. Zur prima Secundae (1 II)

236 a *Anonymus* n. 80; 94.

237 **Anonymus* (s. XVI), ‚Tractatus de beatitudine, complectens quatuor primas quaestiones Primae Secundae beati Thomae.‘ *Inc.* ‚Post tractatum de religioso statu.‘ Valenciennes 236 (85 ff.).

238 **Anonymus* (s. XVII), Tractatus de gratia Dei, ad quaest. 109, 1, Thomae Aquinatis Theol. Summae Primae Secundae.

f. 1. ‚Perpensis hac prima secundae quaestionibus de humanis actibus.‘

f. 85. De auxiliis divinae gratiae ac de eorum sufficientia et efficacia, cum prooemio, quod *inc.* ‚Jam diu suborta est in Hispania.‘ *Inc. opus.* ‚Quamvis auxilium commune per quod Deus praesto est.‘ Oxford, Bodl. Laud. misc. 13 (161 ff.).

239 **Anonymus* (s. XVII). 1. Commentarii et disputationes de iustificatione impii, in quaestionem 113 Primae Secundae Divi Thomae, cum prooemio et appendice.

f. 1. *Inc. prooem.* ‚Postquam egit D. Thomas.' *Inc. disp. I.* ‚De nominibus gratiae, iustitiae et iustificationis. Haec nomina varias habent significationes.' *In calce.* ‚Haec sufficiant ad gloriam Dei et V. B. M. Vulne.'

2. f. 123—245. Tractatus de vitiis et peccatis, ex Prima Secundae quaestione 71.

Inc. ‚Vitium large apud ecclesiae principes et politiores . . .' *In calce.* ‚Haec satis de peccatis in Dei Virginisque matris gloriam totiusque curiae coelestis. Finis.' Oxford, Bodl. Laud. misc. 16.

Codex 43 eiusdem bibl. habet doxologiam ‚. . . et toti curiae coelesti'.

240 **Anonymus* (s. XVII *inc.*), Tractatus in Primam Secundae Divi Thomae. ‚Notandum primum obiectum huius partis esse rationalem creaturam vel hominem.' — De peccatis et vitiis. ‚Nota primum in hoc tractatu vitium et peccatum.' Oxford, Bodl. Laud. misc. 60, f. 115—232.

241 **Anonymus* (1612), Disputationes in Thomae Aquinatis Summae Primam Secundae. ‚Agit D. Thomas de fine hominis ultimo, qui est beatitudo supernaturalis.' *In marg.* ‚11 Apr.'

f. 28. De legibus. ‚Dicam primo de lege in communi.

f. 60. De peccato. ‚Dicam primo de natura peccati actualis.' *In marg.* ‚Prima secundae quaest. 71. D. Thomae, 22 Nov. A. 1611.'

f. 100. De gratia. ‚Nomen gratiae dupliciter sumi potest.' *In calce.* ‚Finis anno 1612, 25 Septembr. Laus Deo Virginique Matri.' Quae doxologia recurrit in cod. 56 eiusdem bibl.; item initium ‚D. Thomas . . agit . .' Auctore Matthia *Rorer*? (n. 201). Oxford, Bodl. Laud. misc. 64 ch. 4° (131 ff.), s. XVII *inc.*

242 **Anonymus* (s. XVII), Tractatus in quaestiones Thomae Aquinatis de peccatis et gratia. Praemittuntur notae quaedam ad virtutem spectantes.

Inc. tract. ‚In primae secundae quaest. 71. D. Thomae, De vitiis et peccatis. Ab hac quaestione usque ad 90 examinantur a S. Thoma sex puncta.' Oxford, Bodl., Tanner 362 (267 ff.).

243 **Anonymus* (s. XVII), ‚Commentarius in primam partem secundae partis <et tertiam> divi Thomae.'

f. 81. ‚Tractatus de gratia Dei per Christum.'

f. 224. ‚Tractatus de sacramentis.' Bourges 110 (396 ff.).

244 **Anonymus* (s. XVII), ‚In quaestionem 1am et 2am divi Thomae, de vitiis et peccatis.' Clermont-Ferrand 133, f. 3—61. Ex bibl. OP.

245 **Anonymus* (Mediolani 1613, Basilius *Allemannus*, SJ (?), f. 73—202. In primam secundae divi Thomae, de vitiis et peccatis.

f. 203—257, de gratia dei. Engelberg 286.

246 **Anonymus* (Aquis Sextiis, 1618), ‚Tractatus de gratia in quaestionem centesimam et sequentes divi Thomae.' Marseille 286, f. 232—290.

247 **Anonymus* (1637). 1. ‚Commentaria in quatuor quaestiones de beatitudine 1ae 2ae S. doctoris divi Thomae Aquinatis.' — 2. f. 8. ‚Commentaria in tertiam partem divi Thomae.' Marseille 287 (274 ff.)

Nr. 1 ist vielleicht wesensgleich mit Nr. 248.

248 **Anonymus* (1637), ‚Commentaria in quatuor quaestiones de beatitudine primae secundae angelici doctoris D. Thomae Aquinatis.' Marseille 288 (78 ff.).

Vielleicht wesensgleich mit Nr. 247, 1.

249 **Anonymus* (1668, *Piny*, OP?), ‚Tractatus de gratia, duce et semper auspice Thoma.' Marseille 306, f. 220—257.

250 **Anonymus* (1653—1654), ‚Disputationes theologicae de peccatis et gratia, in primam secundae divi Thomae. — Disceptatio in quinque propositiones Iansenii ab Innocentio decimo damnatas.' Mende 19 (713 ff.).

251 **Anonymus* (1616), ‚Disputatio de beatitudine et actibus humanis in universum, in primam secundae Sti Thomae ad quaestionem 21, et in secundam secundae de fide, spe et charitate proemium.' Mende 20 (257 ff.).

252 **Anonymus* (1656), Commentarii in D. Thomam de peccatis, de gratia dei, de fide, spe et caritate. München, Hofb. 4896 (728 pp.).

253 **Anonymus* (s. XVII), Commentarii in D. Thomam de actibus humanis (a. 1652); de legibus, de censuris; de iure et iustitia; de ieiunio. München, Hofb. 4897 *a*, *b*, *c*, *d* (230, 195, 198, 227 ff.).

254 **Anonymus* (s. XVII), Commentarius in D. Thomam de vitiis et peccatis. München, Hofb. 4929.

255 **Anonymus* (1646), ‚Dictata de actibus humanis.' *In fine:* ‚18 februarii 1646.' Pas-de-Calais 5 (399 ff.).

256 **Anonymus* (s. XVII), ‚Disputationes in primam partem secunde partis.' Roanne 1 (230 pp.).

257 **Anonymus* (s. XVIII), ‚Tractatus theologicus de gratia . . . iuxta miram D. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, doctrinam.' Avignon 515 (396 ff.).

258 **Aigner*, Honorius, OSB (1651—1704, 1685 Prof. der Moral, 1688—1696 Prof. der spekulativen Theologie an der Universität Salzburg, 1703 Abt von Kremsmünster), De vitiis et peccatis; de legibus . . . 1692—1693. München, Hofb. 4906 *a*.

Eiusdem, de gratia divina; de fide, spe et caritate . . 1693—1694. Ebenda 4906 *b*. — Vgl. *Hurter* IV³, 969.

258a **Alciati*, Ter., SJ, v. n. 112.

258b **Allemannus*, Bas., SJ, v. n. 114; cf. n. 245; 385 *a*.

259 *Alliaga*, Ioannes de, OP (prof. Salmantic.), Quaestiones commentariae in 1 II s. Thomae iuxta miram eius doctrinam. Salmanticae 1726—1732. fol. 6 voll. *Hurter* IV³, 1015. Br. M. 3558 i. *KlHl* I, 146.

Alphonsus, Ioannes Baptista, OP, v. Baptista, n. 262.

260 ***Alvarez***, Didacus, OP (berühmt als Wortführer der Thomisten, neben Thomas de Lemos, bei der *Congregatio de auxiliis* unter Klemens VIII. und Paul V., durch 30 Jahre Lehrer der Theologie, darunter durch 10 Jahre Leiter der Minerva in Rom, am 19. März 1616 zum Erzbischof von Trani ernannt, † 1635)

1. Disputationes theologicae in primam Secundae s. Thomae, in quibus praecipua omnia, quae adversus doctrinam eiusdem et communem Thomistarum a diversis DD. impugnantur, iuxta legitimum sensum praeceptoris angelici explicantur et defenduntur. Trani, Constantini Vitalis. 1617. fol. (584 pp.). Colon., Ant. Boetzeri, 1621. 4°. *QE* II, 482. *Hurter* III³, 659

2. De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia libri XII. Romae, Steph. Paulini, 1610, fol. (816 pp.). [2] Lugd. 1620, fol. [3] Duaci 1635, 8°. *QE* II, 481.

Davon ein Kompendium u. d. T.:

2 [a]. Operis de auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia Summa in IV libros dictincta.

Lugd., Iac. Cardon & Petri Cavellat, 1620, 12° (802 pp.). *QE* II, 482.

3. Responsionum ad obiectiones adversus concordiam liberi arbitrii cum divina praescientia, providentia, et praedestinatione, atque cum efficacia praevenientis gratiae, prout a S. Thoma et Thomistis defenditur et explicatur, libri IV. Trani, Laurentii Valerii, 1622, 4° (519 pp.). Lugd. (Lovanii? *Hurter* u. *KL*) 1622, 8°. *QE* II, 481, 482.

4. De origine Pelagianae haeresis, et eius progressu, et damnatione per plures summos pontifices, et concilia facta, Historia ex annalibus cardinalis Baronii et aliis probatis auctoribus collecta. Trani, Laur. Valerii, 1629, 4° (276 pp.). *QE* II, 481, 482.

Responsionum (n. 3) liber ultimus, hoc titulo:

4ª. Opus praeclarum nunquam hactenus editum, in quo argumentis validissimis concordia liberi arbitrii cum divina praescientia, praedestinatione, et efficacia gratiae praevenientis ad mentem S. Thomae et omnium Thomistarum contra eos, qui eam impugnare volunt, defenditur et explicatur.

Accedit: Historia de origine Pelagianae haeresis . . . (n. 4), curis F. Lud. Bertr. *Loth.* Duaci, Balth. Belleri, 1635, 8° (768 pp.). *QE* II, 482. *Hurter* III³, 659 *s.* *KL* I, 665 f. *KlHl* I, 167.

V. n. 385 ᵈ. *Akten der Congregatio de auxiliis. Bañez, Lemos.

260a **Amrhyn,* Beatus, SJ, v. n. 115.

260b *Annat,* Franc., SJ, v. n. 116.

Annats Werke über die Gnade, bei *Sommervogel* I, 399 f., nn. 1, 2, 5, 9—13. Sie erschienen gesammelt u. d. T.: Opuscula theologica ad gratiam spectantia in tres digesta tomos. Par., 1666, 3 voll. 4°. I, 408, 29. *KL* 864—866. *KlHl* I, 235.

Annat war ein Vorkämpfer gegen den Jansenismus, aber auch ein Bekämpfer des Thomismus. Den Unterschied zwischen beiden vertritt Annat in der Schrift: Iansenius a Thomistis gratiae per seipsam efficacis defensoribus condemnatus. Par., 1653, 4° (57 pp.). I, 401, 12.

Baron Vinc. OP, n. 262*a*. Brias n. 125.

260c *Aranda,* Phil. de, SJ, v. n. 117.

260d *Araujo,* Franc., OP, v. n. 4.

Araujo war zwar Gegner der *scientia media,* aber auch der *praedeterminatio physica,* und lehrte einen unfehlbaren Kongruismus. Dadurch ist er von der Thomistenschule abgewichen, wie auch *Serry* (bei Liv. de *Meyer*, Hist. contr., 1705, l. II c. 22, p. 161) bedingungsweise zugesteht.

Araujo sagt (T. II in 1-II, p. 468, bei *Meyer*, l. c., p. 162):

„. . . Quod quidam dicunt, Deum voluntatem quoad exercitium ad primum actum determinare, ita quod in sensu composito nequeat in actum illum non prodire, etsi in sensu diviso libere eum eliciat, mihi est parum probabile; quia cum illa determinatio sit ab auctore naturae et sit proveniens ex intrinseca ipsius voluntatis natura, si illam admittimus, simpliciter et in omni sensu necessitare debet voluntatem ad illum actum . . . Ergo cum Deus humanam voluntatem summa cum suavitate regulariter moveat, et proportionabiliter ad eius naturam, consectaneum est rationi, dicere, quod, regulariter loquendo, Deus *non praedeterminat* voluntatem efficaci auxilio *physico,* sed *morali* et *suasorio*, mediisque moralibus ipsam ad bona supernaturalia inclinat et allicit."

Kurz faßt Araujo seine Meinung zusammen in einem Briefe aus Madrid, 12. Dezember 1663, an P. *Henao* SJ (*Meyer*, l. c. p. 163), in welchem er sagt:

„Respondeo, quod fuerim in iuventute mea nutritus in praedeterminationibus physicis. Sed postea aetate magis provectus, conformavi me R. P. Magistri *Ioannis Vincentii*[1] moralibus. Pono tamen illas efficaces, et independentes a scientia media, ita ut nec sim praedeterminans physicus, nec praevidens futurorum conditionatorum ante decretum . . ."

60e *Arriaga,* Rodr. de, SJ, v. n. 5.

60f Cf. *Arriba*, Franc., OSFr (ep. segoviensis, deinde civitatensis), Opus conciliatorium gratiae et liberi arbitrii creati perfectam concordiam aeternaeque praescientiae et praedestinationis infallibilitatem . . . explicans. Par., 1622. 4°, 4 ll. *Hurter* III³, 672.

60g Cf. *Augustinus*, Aurelius, s., Hipponensis episcopus (13. November 354 bis 28. August 430), Opera de gratia: 1. De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum libri tres. *M*(igne, PL) 44, 109—200. Verfaßt 412 (Retract. 2, 33). — 2. De spiritu et littera, liber unus. *M* 44, 201—246. Verfaßt gegen Ende 412. — 3. De natura et gratia, ad Timasium et Iacobum, contra Pelagium, liber unus. *M* 44, 247—290. Verfaßt 415. — 4. Ad episcopos Eutropium et Paulum epistola sive liber de perfectione iustitiae hominis. *M* 44, 291—318. Verfaßt gegen Ende 415. — 5. De gestis Pelagii, ad Aurelium episcopum, liber unus. *M* 44, 319—360. Verfaßt Anfang 417. — 6. De gratia Christi et de peccato originali, contra Pelagium et Caelestium, libri duo. *M* 44, 359—410. Verfaßt 418. — 7. De nuptiis et concupiscentia, ad Valerium comitem, libri duo. *M* 44, 413—474. Verfaßt

[1] Über ihn und *Mantius* OP s. *Vincente,* n. 309 *m*.

gegen Anfang 419. — 8. De anima et eius origine, libri quatuor. *M* 44, 475–548. Verfaßt Ende 419. — 9. Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifacium (I., 418–422), Romanae ecclesiae episcopum, libri quatuor. *M* 44, 549 bis 638. Verfaßt 420 oder bald darauf. — 10. Contra Iulianum, haeresis Pelagianae defensorem, libri sex. *M* 44, 641–874. Verfaßt 421 oder bald darauf. — 11., 12. De gratia et libero arbitrio, ad Valentinum et cum illo monachos (Hadrumeticos), liber unus. *M* 44, 881–912. — De correptione et gratia, ad eumdem Valentinum et cum illo monachos Hadrumeticos, liber unus. *M* 44, 915–946. Beide Schriften verfaßt 426 oder 427. — 13., 14. De pradestinatione sanctorum, liber ad Prosperum et Hilarium primus. *M* 44, 959–992. — De dono perseverantiae, liber ad Prosperum et Hilarium secundus. *M* 45, 993–1034. Beide Schriften, die ein Werk bilden, verfaßt 428 oder 429. — Epistola Prosperi ad Augustinum. *M* 44, 947–954. Epistola Hilarii ad Augustinum. *M* 44, 953–960. — 15. Contra secundam Iuliani responsionem, imperfectum opus sex libros complectens. *M* 45, 1049–1608. Verfaßt in Augustins letzten Lebensjahren. — *Bardenhewer*, Patrologie[3] (1910), 423–425.

Card *Noris* — v. n. 295 — (Vind. Aug. c. 6; *M* 47, 788 s) collegit elogia a summis Pontificibus Augustinianae doctrinae contra Pelagianos delata, eaque vindicat a sinistris recentiorum interpretationibus (c. 6, 7, 8).

S. Coelestinus I., n. 266*b*. S. Hormisdas, n. 281*b*.

260h *Avila*, Franciscus de, OP (1604), De gratia et libero arbitrio *sive* De auxiliis divinae gratiae. Romae, Domin. Liliotti, 1599. 4° (461 pp.). *QE* II, 353. *Antonio* I, 405. *Hurter* III[3], 398.

260i **Aviles*, P. de, SJ, v. n. 6.

260k **Azor*, Jo., SJ, v. n. 119.

261 *Baçan* (Bazan), Ferdin., OP (1618, prof. theol. in academia Mexicana), Commentaria in primam secundae, et in tertiam partem S. Thomae de Aquino. Mexico. *QE* II, 407. *Antonio* I, 369.

262 *Baptista*, Ioannes Alphonsus (Ildephonsus), OP (1648), Commentaria et disputationes in primam secundae angelici praeceptoris ac doctoris Ecclesiae S. Thomae Aquinatis ex ordine Praedicatorum; in quibus sincerissima eius doctrina et mens non perfunctorie et per saltum seu lecturas, sed

ex professo continuato labore nulla quaestione vel articulo omisso explicatur, et contra impugnantes antiquos et neotericos vindicatur. Lugduni, Prost, Borde, Arnaud, 1648. fol. 3 t. (I, q. 1—8, 916 pp.; II, q. 9—17, 562 pp.; III, q. 18—48, 872 pp.). — Der Rest ungedruckt. Nach *Antonio* (I. 630) erschien der 3. Band 1651. *QE* II, 558. *Hurter* III³, 917.

„. . . quae noster Ioannes Ildephonsus in alias qq et aa D. Thomae commentus est, egregia sunt et sua laude digna; at in *Tractatu de conscientia,* quem suorum commentariorum t. III, ad q. 19, a 5 et 6, a p. 377—605 inseruit, plura habet *de probabilitate,* S. Thomae et antiquorum eius discipulorum scholaeque Thomisticae communi et certae sententiae adversa, in quibus ipse se ab antiquis discedere et recentioribus auctoribus, praesertim SJ adhaerere profitetur, ideoque tantum abest, ut eius doctrinam exceperit schola nostra, imo plures eiusdem gravissimi et nominatissimi theologi Hispani, Galli, Itali impugnarint . . .'

QE, l. c. *Hurter* l. c.

32a Cf. *Baron*, Vinc., OP (1604—1674), SS. Augustini et Thomae vera et una mens de libertate humana et gratia divina explicatur, et scholae Thomisticae asseritur . . . Paris., Piget, 1666. 8⁰ (543 pp.). *QE* II, 656. *Sommervogel* I, 399, 1.

Gerichtet u. a. gegen *Annat,* SJ, Exercitatio . . . contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium eorumque libertatem exponendi . . . 1632. *Sommervogel* I, 399, 1.

Annat Franc., SJ, n. 260*b*.

32b Cf. *Baronius*, Caesar, Card. (1538—1607), Censura in librum de concordia gratiae liberique arbitrii P. Molinae . . nunc primum edita, *in* Ven. Card. Caes. Baronii epistolae et opuscula (Romae 1759, 4⁰), t. II, p. 124—139.

Continet 55 propositiones aphoristicas, cum ex Molina, tum ex s. Augustino, Prospero, Hilario, aliis.

Baronius censet, Molinae systema esse s. Augustino adversum. De huius systemate initio ait: „Quod Romana Ecclesia tenere se obligaverit de gratia et libero arbitrio, quae sanctus Augustinus tenuit" (II, p. 124). Ad hoc ostendendum citat epistolam *Coelestini* Papae ad episcopus Galliarum[1], et *Hormisdae* ad Possessorem[2].

Inter propositiones Molinae a Baronio recensitas LII. (*l. c.,* II, 138) haec est:

„Semipelagianorum est dicere, quod voluntas hominis divinae gratiae pariat opem; non gratia humanam sibi subiiciat voluntatem. Haec ex epistola Prosperi ad Augustinum, tom. 7. Aug., p. 543, in fine (*M* 44, 947—954).

[1] Ep. 21; *M* 50, 528—537.
[2] Ep. 70; *M* 63, 490—493.

Est hic error Molinae, qui ait, gratiam ex libero arbitrio efficaciam sumere. Sana sententia est: Non ideo quis adiuve(a?)tur, quia voluit, sed quia adiuvatur, ut velit, semperque gratiam praecedere voluntatem."

LV.: „. . . Praescientiâ Pelagiana, est dicere, Deum praescivisse, quales futuri essemus, et veritas Catholica est, praescivisse Deum, quales nos ipse facturus esset, adeo ut non hominis opus, sed suum praesciverit Deus." (*l. c.*, II, 139).

Has theses Baronius commemorat in sua epistula de dato idibus Martii 1603 ad Petrum *de Villars,* archiepiscopum Viennensem. Qua in epistula Baronius Molinae systema dicit

„. . . S. Augustino adversari", ita ut de eodem „alio iudicio opus non sit, cum iam praeiudicatum sit" per Innocentium, Sixtum, Caelestinum, Hormisdam, Felicem, Romanos Pontifices. „Laborat nunc (Clemens VIII.) in discutiendo Molinae volumine, de quo vel abiiciendo, vel purgando, vel retinendo, adhuc sub iudice lis est. Mea siquidem sententia, eo non indiget ecclesia catholica, in quo vel saltem quaedam auditui horridula essent corrigenda. Monui reverendos Patres meos Societatis Iesu, ne aestimationem eorum in defensione librorum eius periclitari sinant, et in discrimen adduci. Colo ipsos omnes . . ." *Serry*[3], I, 14, 83 *s.*

262 c *Bartholomaeus a Martyribus.* — *Lipenius* II, 859, zählt von ihm auf: In primam secundae Angelici Doctoris. Venet. 1580, fol. — Expositio in III. D. Thomae partem. Ven. 1582, fol.

Von *Bartholomaeus a Martyribus,* OP, 1514—1590, einer sehr interessanten Gestalt, von Gregor XVI. im Jahre 1845 für ehrwürdig erklärt, Erzbischof von Braga, sind mehrere pastoraltheologische Schriften, aber kein Thomaskommentar bekannt; vgl. *Antonio* I, 197, 198. *QE* II, 297, 298. *Hurter* III[3], 361, 362. Streber im *KL* I, 2056, 2057. *Ersch und Gruber,* I. Section, 7. Bd, 449. *Jöcher* III, 247 f. *Zedler* III, 557. *Tessen-Wesierski,* Ven. Bartholomaeus a Martyribus, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. VII (1893), 413—420. In der hier (p. 418 f.) erwähnten Gesamtausgabe seiner Werke: Ven. Servi Dei D. Bartholomaei a Martyribus Opera omnia (cura Malachiae d'Inguimbert), Romae 1734, 1735, 2 voll., sind diese Kommentare auch nicht erwähnt. Es dürfte also eine Verwechslung vorliegen.

Bartholomaeus de Bragantiis, OP, Beatus, Bischof von Vicenza, † 1270 (*QE* I, 254—259, *KL* I, 2057), schrieb natürlich auch keinen solchen Kommentar.

Bazan, v. Baçan, n. 261.

263 Cf. *Bellarminus,* Rob., SJ, Card. (1542—1621), qui „De gratia et libero arbitrio", l. 4, c. 16, haec de praemotione physica habet:

„Altera ratio" — praeter concursum simultaneum et indifferentem, de quo agit c. 15 — „conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, et fortasse etiam pro-

babilior, est *iuxta sententiam S. Thomae*, qui docet, *cooperationem divinam ita concurrere cum secundis causis etiam liberis*, ut non solum eis dederit, et conservet virtutes operatrices, *sed etiam eas moveat et applicet* ad opus, ut cognosci potest ex I^a parte, q. 105, a. 5, et l. 3 contra Gent., c. 70, et in q. 3 de pot. a. 7. Quae sententia videtur valde consentanea, tum Scripturae, quae dicit nos in Deo esse, vivere, et moveri, Act. 17; tum etiam rationi et ordini, quem habet prima causa cum secundis; neque laborandum est in hac sententia, ut ostendamus, nihil omnino fieri sine Deo. Sed tamen habet etiam haec sententia[1] suas difficultates", scilicet quomodo „iuxta hanc sententiam salvetur liberum arbitrium[2]."

Dummermuth 1, 732, 733.

Propria Bellarmini sententia, recedens a s. Thoma, est haec: „... Sola igitur praerequitur *dispositio negativa* ... Si voluntas se moveri sinat ab obiecto proposito, Deus eam applicat et movet ad actum eliciendum; si non sinat, Deus eam non applicat neque movet."

Hanc sententiam impugnat *Suarez* (Opusc. 1, De conc. et eff. auxilio Dei, l. 1, c. 9, n. 7; l. 3, c. 13, n. 7*s*; tom. XI) ita: „Facile ostendi potest, quam sit aliena a theologica veritate, et quot absurda, ne dicam incommoda, ex illa sequantur." — *Dummermuth* 1, 235.

In controversiis *de auxiliis* Bellarminus theologos SJ fortiter adiuvit et in ultima sessione Congregationis de auxiliis (28. August 1607) gravem censuram contra praedeterminationem physicam proposuit. *KL* II, 288.

53 a Cf. *Benedikt XIII.* (1649—1730, 1667 OP, 1672 Kardinal, 1724 Papst) lobte (1) in der Konstitution *Demissas preces*[3] vom 6. November 1724 die Thomistenschule, bezeichnete es als Verleumdung, daß durch die Bulle Clemens XI. (1700—1721) *Unigenitus* (8. September 1713)[4] die Lehre des hl. Augustinus und Thomas und die Grundlehren der Thomisten getroffen seien. Sie sollen die Verleumdungen gegen die Lehre von der durch sich wirksamen Gnade und der Vorausbestimmung ohne Voraussicht der Verdienste großmütig verachten. Diese Lehre stamme von Augustinus und Thomas, „deren unerschütterliche und durchaus sichere Grundsätze" durch keine Zensur getroffen seien. Die Identität der thomistischen Gnadenlehre mit der des hl. Thomas geht aus dieser Konstitution deutlich hervor:

Demissas preces, § 1, *l. c.* p. 110: „Quod aegre .. feratis, erroribus .. per Constitutionem .. *Unigenitus* .. reiectis damnatisque, Augustinianae et Angelicae doctrinae nomen obtendi, ..

---

[1] S. Thomae.

[2] Haec eadem difficultas perpetuo opponitur Thomistis, qui proinde secundum Bellarminum in eadem conditione sunt ac S. Thomas.

[3] Bullarium Romanum 21 (Turin 1871), 109—111.

[4] *Denzinger-Bannwart*[11], 1351—1451.

audere nonnullos . . detrahere, quod ipsa *vestrarum sententiarum capita* eius Constitutionis censuris notisque inusta esse calumnientur, iustam . . animorum vestrorum offensionem laudi damus, qua . . vos *germanos S. Thomae discipulos* maxime probatis . . . Tantum abest, ut vicem vestram doleamus, ut vobis potius gratulemur, quod hac etiam in parte causa vestra ab huius sanctae Sedis rationibus seiuncta esse non potuerit, quodque *alienae* prorsus calumniosaeque *interpretationes* . . ad iniuriam vestri nominis redundarint".

§ 2, *l. c.* p. 110: „ . . iure mirandum, quod tam praepostero consilio in hac causa locus esse potuerit, ubi *S. Thomae* exploratissimis sententiis damnati errores disertissime confutantur . . ."

§ 3, *l. c.* p. 110: „Magno igitur animo contemnite, dilecti filii (ordinis Praedicatorum), calumnias intentatas sententiis vestris *de gratia* praesertim *per se et ab intrinseco efficaci* ac *de gratuita praedestinatione* ad gloriam *sine ulla praevisione meritorum,* quas *laudabiliter* hactenus docuistis, et quas ab ipsis sanctis doctoribus *Augustino* et *Thoma* se habuisse et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse, schola vestra *commendabili studio* gloriatur. Cum . . calumniatores . . satis percipiant, »Ss. Augustini et Thomae *inconconcussa tutissimaque dogmata*[1]« nullis prorsus antedictae Constitutionis (Unigenitus) censuris esse perstricta, ne quis in posterum eo nomine calumnias struere et dissensiones serere audeat, sub canonicis poenis districte inhibemus . ."

§ 4, *l. c.* p. 111: „ . . Inclytus . . Ordo iste (Praedicatorum) . . eodem *Angelicae doctrinae* lacte nos aluit . ."

Frins SJ (gegen Dummermuth) sagt zu wenig, wenn er meint, in der Bulle werde nur der subjektive Eifer der Dominikaner, nicht die objektive Wahrheit ihrer Lehre gelobt. Es handelte sich ja bei der Abweisung der Antithomisten um die objektive Lehre, „vestrarum sententiarum capita" oder „Angelica doctrina". Dazu gehörten die Lehren von der aus sich wirksamen Gnade und von der verdienstlosen Auserwählung; *hactenus* geht auf die Vergangenheit und steht nicht im Gegensatz zur Zukunft, als ob es nach Benedikt XIII. nicht löblich sein würde, auch in Zukunft dem hl. Thomas zu folgen. Vgl. *Dummermuth* 2, 15—23.

2. Drei Jahre später bestätigt derselbe Papst in der Constitution *Pretiosus*[2] vom 25. Mai 1727 das Gesagte:

---

[1] Alexander VII. (1655—1667) in Brevi *Literas* (1661.)

[2] Bullarium Romanum, t. 22 (Turin 1871), 522—554; cf. *Denzinger-Bannwart*[11], n. 1097, nota 2.

Pretiosus, § 30, *l. c.* 535, 536: „Quum autem silere nos minime deceat de *doctrina Angelici doctoris S. Thomae Aquinatis*, . . ignoramus plane, quibus illam laudibus . . extollamus . . . Nos . . per . . litteras . . *Demissas preces* . . calumnias eiusdem *Angelici doctoris* et *S. Augustini doctrinae* temere irrogatas retudimus et . . eliminavimus. Luculentius vero aestimationis argumentum in ipsam *S. Thomae doctrinam* nunc edituri, quo magis magisque Praedicatorum ordo ceterique orthodoxi ac veri ipsius sectatores ad illius sinceram et tutam professionem inflammentur, praedictas omnes et singulas Praedecessorum nostrorum Constitutiones, literas . . suprema . . auctoritate . . innovamus. Ut autem . . Ecclesiae catholicae perturbatores desinant, *orthodoxam S. Thomae doctrinam* calumniari, ac ne . . tam Praedicatorum ordinem, quam alios veros illius asseclas et sectatores incessere audeant, Constitutioni . . *Pastoralis officii* . . Clementis XI. . . inhaerentes . . mandamus, *ne doctrinam memorati sancti Doctoris, eiusque insignem in ecclesia scholam,* praesertim, ubi in eadem schola *de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam* sine ulla meritorum praevisione, agitur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consentientem cum damnatis . . a Constitutione . . Clementis XI. . . *Unigenitus,* Iansenii, Quesnelii et aliorum erroribus traducant; a quibus *S. Thomas* et *vera schola thomistica* quam longissime abest et abfuit . ."

Die Identität der im Dominikanerorden und der „wahren thomistischen Schule" herrschenden Gnadenlehre mit der des hl. Thomas wird auch in dieser apostolischen Konstitution wieder ausgesprochen.

63b Cf. *Benedikt XIV.* (1740—1758) sagt (1) in einem Briefe an Kardinal *Noris,* daß die Thomisten den ihnen gemachten Einwänden „vorzüglich Genüge leisten" und daher „bei dem jetzigen Stand der Dinge" von keiner kirchlichen Behörde behelligt werden dürfen. Über den Molinismus habe der Apostolische Stuhl bis jetzt kein Urteil gefällt und darum fahre er fort, ihn zu schützen:

Benedicti XIV. epistula ad Cardinalem Henricum Norisium[1]:

„Tu scis, in celeberrimis quaestionibus de praedestinatione et gratia, et de modo conciliandi humanam libertatem cum omnipotentia Dei, multiplices esse in scholis opiniones. *Thomistae* traducuntur uti destructores humanae libertatis, et uti sectatores nedum Jansenii, sed etiam

[1] *Dummermuth* 2, 31, 32.

Calvini. Sed cum ipsi *obiectis apprime satisfaciant*[1], nec eorum sententia fuerit unquam a Sede apostolica reprobata, in ea Thomistae impune versantur, nec fas est ulli Superiori ecclesiastico, in praesenti rerum statu eos a sua sententia removere[2]. — Sectatores *Molinae* et *Suarezii* a suis adversariis proscribuntur perinde ac si essent *Semipelagiani.* Romani Pontifices de hoc Moliniano systemate usque adhuc iudicium non tulerunt, et idcirco in eius tuitione prosequuntur et prosequi possunt."

2. Weiters *bestätigte* Benedikt XIV. eine *Toulouser Zensur* gegen eine molinistische These:

„. . . nemo est, qui non videat sacrae vestrae theologicae Facultatis (Tolosanae) sapientiam, sanam doctrinam atque iustitiam, dum die 8a Augusti anno 1752, *proscribendam* censuit thesim, sequentibus verbis conceptam:

»Praedeterminatio physica est inutilis, tum ex parte Dei, tum ex parte creaturae. Non potest conciliari cum libertate hominis. Et est Deo iniuriosa, quem facit authorem peccati[3].«

. . . Datum Romae . . die 16 Maii 1743 . .[4].

In der *Zensur* der theologischen Fakultät von *Toulouse* heißt es:

„. . . Ad huius (theseos) lectionem obstupuit Sacra Facultas, nec sine dolore audivit, vulgatam adeo apud doctores catholicos doctrinam, qualis est *praedeterminationis physicae* sententia, his deturpari notis, quibus acerbiores vix ullae contra Manichaeos et Calvinistas adhiberi possent. Quapropter censuit Sacra Facultas, hanc thesim *temere* prorsus appositam fuisse; florentissimae in ecclesia scholae iniuriam inferre iniquissimam . .". — *Dummermuth* 2, 32.

263c Cf. *Benedikt XV.* (1914 f.) gibt dem Dominikanerorden, ähnlich wie Benedikt XIII., das höchst ehrenvolle und beherzigenswerte Zeugnis, daß er von der Lehre des hl. Thomas nicht ‚um Nagelbreite' abgewichen sei.

Epistola[5] de die 29 Octobris 1916 ad R. P. Ludovicum *Theissling,* Magistrum Generalem OP.:

„. . . Atque huic Ordini (Praedicatorum) laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod

[1] Utpote rationibus s. Thomae; cf. Benedictum XIII.

[2] Quam *laudabiliter* docent secuti ss. Augustinum et Thomam (Ben. XIII.).

[3] Diese These war wörtlich im Kolleg der Gesellschaft Jesu zu *Montpellier* (in urbe Montepessulana) aufgestellt worden und wird auch jetzt noch aufgestellt.

[4] *Dummermuth* 2, 32, 33.

[5] Acta Apostolicae Sedis, VIII, p. 395—398. Divus Thomas, IV, 1—4.

numquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit . . .'

263 d *Benitez*, Caietanus de Lugo, OP († 1739, war Mitglied des Dominikanerkonventes St. Stephan zu Salamanca, weilte an der Seite des Ordensgenerals Thomas Ripoll in Rom als Assistent der spanischen Provinz, war Konsultor der Ritenkongregation, Zensor des Heiligen Offiziums, starb 1739 als Bischof von Zamora).

1. Concursus Dei praevius et efficax, necessario cohaerens cum libero arbitrio humano a necessitate libero, ex sacra scriptura, conciliis et ss. patribus, praesertim *Augustino* et *Thoma* explanatus, a calumniis vindicatus. Contra Jansenium et Quesnellium, pro bulla *Unigenitus* et nullitate appellationis ad futurum generale concilium. Romae, 1730, fol. 4 t.

2. Vera Christi gratia, iuxta ss. Augustini et Thomae doctrinam stabilita atque a *Jansenii* et *Quesnellii* erroribus vindicata. Romae, 1733.

Denuo revisa et aucta, Romae, 1737, 4°, 5 t. *KL* VIII, 290–292. *Hurter* IV³, 1019, 1020. *KlHl* II, 732 f.

Im zweiten Stadium des Gnadenstreites zwischen Molinisten und Thomisten, als sich die Jansenisten an letztere anzuklammern und die Meinung zu verbreiten suchten, durch die Bulle *Ungenitus* sei die Gnadenlehre Augustinus' und Thomas' verurteilt worden, zählte Benitez zu den hervorragendsten Vertretern der Thomistenschule. Seine früheren Werke arbeitete er zu einer (seltenen, gesuchten und teuren) Gesamtausgabe um, die Rom 1737 in 5 Quartbänden erschienen ist. Der erste handelt vom Wesen der Gnade und Freiheit. Der zweite vom *concursus* oder der *gratia praeveniens, excitans, sufficiens.* Der dritte und vierte von der *praedeterminatio physica* und der *scientia media.* Der fünfte unter dem Spezialtitel: *Disputationes theologicae* oder *Tractatus apologeticus* von der Autorität und Vortrefflichkeit der Lehre des hl. Thomas über die *gratia efficax.* Benitez lehrte auch die Unfehlbarkeit des Papstes. Wie die *Mémoires de Trévoux* (1743, ann. 44, p. 1016) sich ausdrücken, vertrat Benitez den Thomismus mit großem Eifer und all der Fähigkeit, welche sich seine Schule von ihrem Anwalte wünschen konnte. Neben *Tournely* (1658–1729) gehörte er zu den schärfsten Gegnern des Jansenismus. „Zugleich ist seine maßvolle Kampfesweise ein wohltuender Beweis, daß die alte Kontroverse gegen die Molinisten ihre frühere Schärfe und Bitterkeit verloren und daß eine besonnenere Auffassung und gerechtere Würdigung der gegnerischen Ansicht Platz gegriffen hatte. Benitez äußert sich in lobendster Weise über seine wissenschaftlichen Gegner, erkennt sogar auch ihrer Ansicht eine gewisse Probabilität zu und will den intellektuellen Kampf nur für die Klarstellung der Wahrheit führen." *Morgott* im *KL* VIII, 290–292.

Quadros Didacus de, SJ, v. n. 197.

264 **Biescas*, Ioannes a, OP (s. XVII *inc.*). ‚Celebris tractatus de vitiis et peccatis, a quaestione 71 primae secundae Summae theologicae S. Thomae Aquinatis . . ., auctore R. P. magistro fr. Ioanne a Biescas, ord. Praed., ac sacrae theologiae tot retro annis in florentissima Oscensium academia publico professore.' Marseille 374, s. XVII *inc.* (182 ff.).

264a *Billot*, Lud., SJ, Card., 1. De gratia Christi et libero hominis arbitrio (pars I). Commentarius in S. th. 1 II, q. 109—111. Romae, 1912. 8° (165 pp). — 2. Disquisitio de natura et ratione peccati personalis, sive introductio ad tractatum de Poenitentia, ex prima Secundae, q. 71—89. Ed. II. Romae 1897. [3]1900.

264b *Billuart*, Ren., OP, v. n. 8.

Bonifacius II., papa (530—532), v. S. Coelestinus I., n. 266*b*.

264c Cf. *Borrull*, Matthias, SJ (1615—1689, Hispanus, Valentinus, prof. philos. et theol.), Divina scientia futurorum contingentium, praecipue media, contra novissimos impugnatores defensa. Lugduni, Borde, Arnaud, Rigaud, 1656, 4° (274 pp.). I, 1823, 1.

Borrul ait: „Incidi eodem tempore in librum Caramuelis ex florentissimo Benedictinorum" (*recte* Cisterciensium) „monachatu, negantis scientiam mediam Iesuitarum, et simul decreta praedeterminantia Thomistarum." I, 1823, 1.

Vives, n. 309 *o*.

264d **Busaeus*, Ioannes, SJ, v. *Leo, n. 165.

264e **Buscher*, Max., SJ, v. n. 128.

264f **Cabero*, Chrys., O. Cist. (Hispanus, philos. et theol., † 165 .) Commentaria in primam Secundae D. Thomae. *Antonio* I, 253.

264g *Caietanus*, Thomas de Vio, OP, v. n. 9.

264h **Cano* (Canus), Melchior, OP, v. n. 130.

265 **Carvalho*, Ant., SJ (1541—1601), Commentarii in S. Thomam, 1 II, 2 II, 1601. In Coll. Conimbricensi. II, 786, *A*.

266 Cf. *Clemens XI.* (1700—1721) erklärte durch die Konstitution *Pastoralis officii* (1718)[1], daß durch die Bulle *Unigenitus* (1713) die Lehre der Thomisten über die durch sich wirksame Gnade nicht verurteilt worden sei, wie die Jansenisten und Quesnellianer behaupteten.

---

[1] Bullarium Romanum, t. 21 (Turin 1871), p. 807—813. — Cf. *Denzinger-Bannwart*[11], n. 1097, nota 2.

Pastoralis officii, § 2, *l. c.*, p. 810: „. . . ut pessimae causae splendidum patrocinium concilient . . ., se ab ea (bulla *Unigenitus*) suscipienda retardari affirmant, eo quod suspicentur, per illam damnari sententias atque doctrinas, quas insignes catholicorum scholae absque ulla censura hactenus tenuerunt ac tradiderunt; cum tamen, . . ab eorundem scholarum instituto, quod verbis profitentur, reipsa recessissent . . nisi . . excaecaret eos malitia eorum, . . ignorare non deberent, sententias illas ac doctrinas, quas ipsi cum erroribus per nos damnatis *confundunt*, palam et libere in catholicis scholis etiam post editam a nobis memoratam Constitutionem sub oculis nostris doceri atque defendi. illasque propterea *minime per eam fuisse proscriptas* . . ."

„E tot confixis Quesnelli pronuntiatis nonnulla, quae ad *divinam gratiam pertinent*, notissimo Jansenii sensu proscripsit, qui Dei gratiam necessitantem, ut theologi in scholis vocant, invexit; *integra*, ac prorsus illaesa *permanente* doctrina de divina gratia *seipsa efficaci*, et ad beatorum gloriam *praedestinatione gratuita*, quam a damnatis nuper erroribus immani tutam discrimine, potissimum *schola Thomistica*, aliaeque celeberrimae in orbe catholico Academiae, frequentesque theologi, ducibus s. *Augustino* et *Angelico Doctore*, propugnant. Quorum doctrinam erroris notam huiusmodi ab se inustam Constitutione Quesnellianae studentes causae, per summam iniuriam calumniatos esse, Clemens celeberrimis literis ordientibus *Pastoralis officii*, quas ad universos Christifideles Kalendris Septembris[1] duodevicesimo huius saeculi anno (1718) scripsit, merito questus est, falsamque criminationem depulit. Neque defuerunt, qui, tametsi Quesnellianis, ut catholicos decebat homines, essent adversi, et Clementinae sanctioni obsequerentur, licentia nihilominus pari, illustres utriusque sancti-simi Doctoris scholas criminabantur, sua alia de causa interesse rati, id calumniae genus vulgo alere. At horum hoc item pontificium diploma tempestive compressit audaciam." *Polidori*, Libri VI de vita et rebus gestis Clementis XI. Urbin. 1724, l. IV, n. 37; *Dummermuth* 2, 12.

266a Cf. *Clemens XII.* (1730—1740) bestätigte das von Benedikt XIII. der thomistischen Gnadenlehre gespendete Lob, gewährte aber auch den von ihr abweichenden Schulen Toleranz, bis der Heilige Stuhl anders zu entscheiden befinde:

Constitutio *Apostolicae providentiae officio*[2], die 2 Octobris 1733, *l. c.*, p. 541: „. . . plerosque", ait, „etiam nunc intolerabili pertinacia contendere, censuris laudatae Constitutionis *(Unigenitus)* doctrinam Ss. Augustini et Thomae de divinae gratiae efficacia esse perstrictam".

---

[1] *recte* die 28 Augusti.

[2] Bullarium Romanum, t. 23 (Turin 1872), 541, 542; cf. *Denzinger-Bannwart*[11], n. 1097, nota 2.

§ 1, *l. c.*, p. 542: „. . . nolumus aut per nostras aut per ipsorum (Clementis XI. et Benedicti XIII.) laudes Thomisticae scholae delatas, quas *iterato* nostro iudicio *comprobamus et confirmamus, quidquam esse detractum*[1] *ceteris catholicis scholis,* diversa ab eadem in explicanda divinae gratiae efficacia sentientibus[2], quarum etiam erga hanc Sanctam Sedem praeclara sunt merita[3], quominus sententias ea de re tueri pergant, quas *hactenus palam et libere*[4] ubique, etiam in huius almae Urbis luce docuerunt et propugnarunt."

§ 2, *l. c.*, p. 542: „Quamobrem . . Pauli V. et aliorum Praedecessorum nostrorum . . vestigia prosequentes . . prohibemus, . . ne . . *notam* aut *censuram* ullam theologicam iisdem scholis diversa sentientibus *inurere*, aut earum sententias conviciis et contumeliis incessere audeant, *donec de iisdem controversiis haec Sancta Sedes aliquid definiendum aut pronunciandum* censuerit . . ."

§ 3, *l. c.*, p. 542: „. . Ordinariis . . iniungimus, ut altercationes et contentiones, quae, disputationis aestu animos abripiente, in christiani populi scandala erumpere possent, . . compescant . ."

Über die Deutungen *Frins'* SJ s. *Dummermuth* 2, 27—30.

266b Cf. *Coelestinus I.*, Papa, s. (422—432), ep. XXI. ad episcopos Galliarum (*M* 50, 528—537), *Apostolici verba praecepti,* c. 2 approbavit doctrinam s. Augustini de gratia:

C. 2: „Augustinum, sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec umquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit: quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos ante a meis antecessoribus haberetur. Bene ergo de eo omnes in communi senserunt, utquote qui ubique cunctis et amori fuerit et honori . . ."

Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, auctore Henrico *Denzinger*. Editio undecima, quam paravit Clemens *Bannwart* SJ. Friburgi Brisgoviae 1911. 8° (XXVII, 592, 8* [56] pp.), num. 128.

---

[1] In foro externo.
[2] Hauptsächlich die Schule Molinas und Suarez'.
[3] En ratio tolerantiae!
[4] Die Antithomisten haben *bisher offen und frei* ihre Lehre vorgetragen, die Thomisten außerdem *lobenswert* (laudabiliter), als mit der Lehre der hl. Augustinus und Thomas übereinstimmend (Benedikt XIII.).

C. 3—13 continent praeteritorum Sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei. Has easdem esse cum *capitulis* Romanae ecclesiae, quorum meminit Hormisdas papa, ep. 70 ad Possessorem, ultima (*M* 63, p. 493), censet *Baronius* (Epistolae et opuscula, Romae 1759, t. II, p. 124). — *Denzinger-Bannwart*[11], n. 129—142, sub titulo: „De gratia Dei *Indiculus* seu *praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates.*" Easdem forsan a s. *Prospero* collectas esse putat, sicut et *Migne* 50, 525, 7,

C. 13 ait: „Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium questionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas Apostolicae Sedis nos scripta docuerunt: ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium."

M 50, 537. — *Denzinger-Bannwart*[11], n. 142.

In hac clausula *profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum* non significare s. Augustini doctrinam de relatione gratiae et liberi arbitrii, quae est quaestionis caput, desumi potest ex verbis s. *Hormisdae* (n. 281*b*), Romanam ecclesiam approbare s. Augustini hac de re doctrinam. Card. *Noris* (Vindiciae Augustinianae, c. 8; *M* 47, 828*B*) putat, his verbis intelligi quaestiones de peccato originali ac modo, quo propagatur, et de miseriis peccatum originale consequentibus. Cum hac de re nulla controversia esset s. Augustinum inter et Massilienses, s. Coelestinus non necesse habuit, eam adstruere. Cf. *Migne* 50, 527, 12.

Etiam *Bonifacius II.* (530—532) in epistula confirmante concilium Arausicanum II. (529) recenset (n. 2; *M* 45, 1790, 2) s. Augustinum inter eos, qui recte de gratia Dei scripserunt.

267 **Colveneere* (Colvenerius) Georgius (prof. Duaci, 1612, Jansenistarum adversarius, † 1649), ‚Commentarius in quaestionem 90am et reliquas 1ae 2ae partis D. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, dictatus ab eximio domno Georgio Colvenerio, professore ordinario Duaci.' *In fine:* ‚Finis huic tractatui impositus 14 aprilis, anno 1612.' Valenciennes 192, f. 102'—166. Cf. *Hurter* III², 1095.

Complutenses, v. Conceptione, Blasius a, O. Carm., n. 267*b*.

267 a *Compton-Carleton*, Thomas, SJ, v. n. 133.

267 b *Conceptione*, Blasius a, O. Carm. (antea Bertrand *Riquet*), (1603—1694, aus Nogent in der Diözese Chartres, wurde 1623 Karmelit, entfaltete in verschiedenen Klöstern Frankreichs und Italiens als Lektor der Philosophie und Theologie eine so umfassende Lehrtätig-

keit, daß man ihn ‚magister totius ordinis' nannte, war öfter Provinzialdefinitor, 1655 Generalvisitator der Provinzen von Lyon und Guienne, † zu Rouen), Philosophia moralis in tres libros divisa, a quaest. 1. usque ad 76. primae Secundae D. Thomae. Par. 1647. (Est supplementum *Complutensis artium cursus. Stanonik* in *KL* III, 770.)

268 *Condomitti*, Antoninus, OP (1706), Theologia speculativo-practica 1 II angelici doctoris s. Thomae Aq. . . . Neapoli 1706—1712. fol. 2 t. T. III. mansit ineditus.

QE II, 769. *Hurter* IV³, 950.

268a Cf. *Congregatio Studiorum* 24 theses philosophicas in S. Thomae doctrina contentas approbavit[1] die 27 Iulii 1914, et die 7 Martii 1916 respondit: ‚Omnes illae 24 theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponuntur veluti tutae normae directivae[2].'

268b Cf. *Conimbricenses* SJ, qui in Commentario in octo libros Physicorum (l. I—III, a. 1592, *Sommervogel* II, 1273), l. II, q. 13, a 1 inquirunt: „Utrumne Deus aliqua *praevia* motione causas secundas ad agendum excitet."

„Circa modum," aiunt, „quo Deus cum causis secundis ad earum operationes et effecta concurrit, discutienda se offert *celebris opinio S. Thomae* I^a p., q. 105, et 1 II^ae, q. 109, a 1, et q. 3 de potentia, a. 7, eiusque sectatorum, *Caprolie* in 2 Dist. I^a, q. 2, *Ferrariensis* III contra Gent. c. 70, et aliorum, existimantium, omnes causas secundas, antequam operentur, accipere a Deo influxum quendam et motum, qui sit quasi esse intentionale virtutis divinae, quo ad promovendas actiones excitentur; eo modo quo artium instrumenta, ut dolabra et securis, praeviam motionem a fabro accipiunt, cum ad opus conficiendum applicantur. Namque, esto dolabra praeacuta sit, et ad expoliendum lignum idonea, haudquaquam tamen id expoliet, nisi artificis impulsu motuque cieatur." *Dummermuth* 1, 56.

Huic celebri S. Thomae, Capreoli, Ferrariensis opinioni opponunt Conimbricenses, *l. c.*, a. 2, rationem ex peccato petitam, sicut Molinistae hodierni:

Si res creatae nihil omnino absque praevia illa excitatione moliri queunt, sequitur, excitari invitarique a Deo

[1] Acta Apostolicae Sedis VI, p. 383—386. Divus Thomas I, p. 388—392.

[2] Acta Apostolicae Sedis VIII, p. 156—157. Divus Thomas III, p. 257, 258.

voluntatem, etiam ad actus vitiosos, quod nemo dicat. Plura ad hanc oppinionem refellendam argumenta habes apud Ludovicum Molinam in sua *Concordia*, q. 14, a 13, disput. 26."

Hoc argumentum Conimbricensium — ad quod passim respondit iam S. Thomas — supponit praedeterminationem physicam, non vero praemotionem indifferentem. Ergo, cum Conimbricenses impugnent „celebrem opinionem *S. Thomae*", opinio S. Thomae est secundum eos praedeterminatio physica. „PP. Conimbricenses videntur sententiam S Thomae de praemotione interpretati esse in sensu, quo communiter Thomistae eam exponunt his ultimis temporibus, alioquin frustra ex P. Molina hoc argumentum sibi derivassent contra doctrinam, quam dicunt celebrem opinionem S. Thomae et sectatorum eius. Ex hoc concludi potest, labente saeculo XVI interpretationem huius capitis doctrinae, quae interpretatio dein dicta fuit *thomistica* communiter receptam fuisse ut menti Angelici apprime consonam." Ch. C. Ferreira *Tavares*, Fragmenta quaedam historica scholae Conimbricensis, in: *Divus Thomas*, Placentiae, anno IV, Decemb. 1883, n. 10, p. 158. *Dummermuth* 1, 235, 236; cf. 733.

268 c *Cruce*, Andreas a (Lao), O. Carm., v. n. 135.

269 *Curiel*, Ioannes Alphonsus (prof. Salmant., † 1609), Lecturae seu quaestiones in D. Thomae Aq. 1 II. Duaci 1618. Antverp. 1621, fol. Opus posthumum. *Antonio* I, 631. *Hurter* III³, 395. *KL* III, 1259. *KlHl* I, 1015.

269 a **De Angelis*, Mutius, SJ, v. n. 136.

269 b ***Del Prado***, Fr. Norb., OP (in Universitate Friburgensi Helvet. professor), De gratia et libero arbitrio. Friburgi Helvetiorum, ex typis Consociationis sancti Pauli, 1907. 8⁶. 3 t. (757, 404, 595 pp.).

Pars I, in qua explanantur sex quaestiones de gratia Dei ex D. Thomae Summa theologica. 1 II, q. 109—114.

Pars II. Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta s. Augustinum et D. Thomam. 10 cc.

Pars III. Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta doctrinam Molinae. 12 cc.

Die zwei letzten Kapitel behandeln die Fragen nach dem Ursprung von Bañez' System und nach der Möglichkeit eines Mittelweges zwischen der *scientia media* und *praemotio physica (Satolli, Paquet*, Card. *Pecci, Lorenzelli, Janssens*). Bedeutendes thomistisches Werk.

De Lugo, Caietanus Benitez, OP, v. n. 263*d*.

69 c *De Prado*, Ioannes Martinez de, OP, v. n. 408.

69 d **Desruelles*, Adr., SJ, v. n. 137.

70 Vgl. *Diekamp* Franz, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Zum Gebrauche bei Vor-

lesungen und zum Selbstunterricht. Erster Band. Zweite, neubearbeitete Auflage. Münster 1917. 8° (X, 308 S.).

Vgl. § 28, S. 180—187: ‚Das Medium der göttlichen Voraussicht der freien geschöpflichen Handlungen.'

‚Gott sieht .. in seinen ewigen unbedingten Prämotionsdekreten die wirklichzukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe unfehlbar sicher voraus.'

‚Als Medium für die Voraussicht der bedingtzukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe bestimmt der Thomismus ewige bedingte Prämotionsdekrete Gottes. .. Solche Ratschlüsse Gottes sind objektiv bedingt, aber subjektiv sind sie stets unbedingt ..'

‚Die Realität solcher subjektiv unbedingten und objektiv bedingten Dekrete kann nicht bezweifelt werden. 181.

‚Gegen die Annahme der *scientia media* spricht .. u. a. folgendes:

‚1. Es fehlt für die *scientia media* ein besonderes Objekt ..' 183.

‚2. Es kann für die *scientia media* kein Erkenntnismedium angegeben werden ..' 184.

‚3. Die Annahme der *scientia media* beruht auf der Voraussetzung, daß der freie Wille des Geschöpfes aus sich eine Entschließung fassen könne, ohne von der *causa prima* dazu wirksam bewegt zu werden. Diese Vorstellung widerstreitet aber dem Verhältnisse unbedingter Abhängigkeit, in welchem die *causa secunda* nicht nur in ihrem Sein und ihrer Kraft, sondern auch in jeglicher Tätigkeit zu der *causa prima* steht. Ohne die aus sich wirksame göttliche Vorausbewegung ist nicht die geringste Betätigung denkbar.'

‚4. Die *scientia media* wird der Notwendigkeit des Bitt- und Dankgebetes gerade in dem wichtigsten Punkte nicht gerecht ..' 185.

270a *Dummermuth*, F. A. M., OP, v. n. 15*a*.

270b *Duval*, Andr., v. n. 16.

271 *Effinger*, Romanus, OSB, († 1766), Judicium d. Thomae Aq. in causa maxime controversa sive concordia thomistica libertatis creatae in linea gratiae et naturae cum intrinseca efficacia voluntatis divinae sine praedeterminatione physica et scientia media. Constantiae 1734. 4°.

Hurter V³, 26.

Eleutherius, Theodorus, v. Meyer, Livinus de, n. 293.

272 *Englert*, W. Th., Von der Gnade Christi. Text des hl. Thomas von Aquin, Summa theologiae pars 1 II, q 109 bis 114, mit deutschem Kommentar. 1. Teil. Das Textstudium des hl. Thomas. Die Notwendigkeit der Gnade für die Erkenntnis. Bonn 1896.

273 Cf. *Feldner*, Gundisalv, OP, S. Thomas oder P. Molina, *in*: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theologie (hrg. v. *Commer*), Bd. 5.

Dagegen: *Kern*, J., SJ, Zur Abwehr, *in*: Zeitschr. f. kath. Theol. XV (1891), 741—753. Vgl. ebenda 557—559 (Limbourg).

73a *Ferre*, Vinc., OP, v. n. 18.

74 Cf. *Fonseca*, Petrus de, SJ (1528—1599, SJ 1548, der *portugiesische Aristoteles*, Lehrer Molinas, Erfinder der *scientia media*, deren Ausdruck Molina prägte, der sie weiterbildete), Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis. T. I (l. I—IV). Romae 1577. 4° (724 pp.) et saepius. T. II (l. V). Romae, 1589, 4° (980 pp.) *sp.* T. III (l. VI—IX). Coloniae, Zetzner, 1604. (670 pp.) *sp.* T. IV (l. X—XII). Lugd. 1612 (255 pp.). — Coloniae, Zetzner, 1613, 4°, 4 voll.; 1615, 4°, 4 voll. III, 838—840, 2. *KL* IV, 1595f (ungenau) *KlHl* I, 1491.

Fonseca fürchtete sich, die *scientia media* vor Molina zu veröffentlichen — er wagte es erst im 3. Bande Metaphysikkommentars, der 1604 erschien — damit nicht vielleicht etwas Neues, nicht allseitig mit der allgemeinen Lehre der Väter und Scholastiker Übereinstimmendes eingeführt werde. Niemand vorher habe auf diese Weise Freiheit und Vorsehung offen in Einklang gebracht:

„.. unum illud scrupulum iniiciebat, ne hac ratione (scientiâ mediâ) *novum* aliquid fortasse induceretur, quod *non omni ex parte* cum communi *Patrum* doctrina, aut diligenti *Scholasticorum* examine et accurata lima *conveniret*. *Neque* enim *quisquam* erat, qui hoc pacto libertatem arbitrii nostri cum divina praescientia aut providentia aperte, et ut dicitur, in terminis, conciliasset".

Fonseca, P., Comm. in Metaph., l. VI, c. 2, q. 4, sect. 8, opp. t. III. *Dummermuth* 1, 750.

74a *Fonseca*, Aegidius de Praesentatione et —, v. n. 299*b*.

74b **Fournier*, Oliverius, OP, v. n. 142*d*.

74c **Franciscus*, Thomas de, OP, v. n. 143.

74d *Franciscis*, *a s. Augustino*, OM (antea SJ), v. Macedo, n. 290.

75 *Gerwig*, Laurentius, SJ (1626—1681, Prof. d. Theol. in Freiburg i. Br.). 1. Quaestio theologica ad q. 81 D. Thomae 1 II, in qua ostenditur, S. Thomam Aquinatem clare asserere, sacrosanctissimam Virginem matrem Dei Mariam sine peccato originali conceptam fuisse, et oppositam sententiam nuspiam in suis libris tradere .. Friburgi Brisgoviae, 1666. 12° (117 pp.). — 2. Quaestio theologica de peccatis ad 1 II S. Th., in qua pro coronide ostenditur, S. Bernardum nullum peccatum imputasse sacrosanctissimae Dei Matri

Virgini . . Friburgi Brisg. (1668). 12° (114 pp.). — 3. Quaestio theologica de incarnatione . . . Dilingae 1669. 12° (152 pp.). — 4. Quaestio theologica selecta de sacramentis in genere ad quaest. 60 et seqq. 3ae partis S. Thomae . . . Dilingae 1670. 12° (78 pp.). — 5. Miscellanea ad 3am partem D. Thomae de merito Christi, immaculata Deiparae conceptione, de certitudine damnationis in damnatis . . . Dilingae 1671. 12° (92 pp.). — 6. Quaestio theologica de resolutione fidei divinae ad 2 II S. Thomae, q. 1am etc., in qua pro coronide quaeritur, an haereticorum in fide magistri sint viri pii et docti, constituentes sententiam probabilem . . Friburgi Brisg. 1672. 4° (40 pp.). *Sommervogel* III, 1361, 1362, 1—6. Cf. *Hurter* IV², 342.

276 **Giattini*, J. B., SJ (1601—1672), Quaestiones in primam secundae D. Thomae, 1672. Bibl. in Karlsruhe. III, 1400, F.

276a Cf. *Gloßner*, Michael (19. Oktober 1837 bis 3. April 1909), 1. Lehre des hl. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade. Mainz 1871. *Hurter* V², 1916. — 2. Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Regensburg 1874, 2 Bde.

276b *Godoy*, Petrus de, OP, v. n. 20.

276c **Gomez*, M., SJ, v. n. 21.

277 Cf. *Gonzalez* (Gonçales), Ioannes de Leon, OP (c. 1636, Prof. der Theologie an der Minerva in Rom), Controversiae inter defensores libertatis et praedicatores gratiae de auxiliis divinae gratiae, tam excitantis quam adiuvantis, tam operantis quam cooperantis, tam sufficientis quam efficacis, et de extremis haereticorum erroribus circa eamdem Romae anno 1635 et 1636 publicae catholicorum utilitati expositae. In quibus nec unum extat verbum, quod non vel summorum pontificum et sacrorum conciliorum definitionibus, vel sanctorum Patrum praecipue Augustini, Prosperi, Fulgentii, Anselmi, Hilarii et D. Thomae auctoritatibus fulciatur, roboretur, approbetur. Leodii, Franciscae Hoyoux, 1708. 4° (420 pp.).

Der Verfasser versichert, sein Werk nach genauer Einsichtnahme der Verhandlungen der *Congregatio de auxiliis* geschrieben zu haben: ‚Novi vidi et expendi, quomodo se gesserint arguentes et respondentes, consideravi . . .‘ Opus posthumum. *QE* II, 486. *Hurter* III², 670 *KL* V, 842.

277a *Gorrichem* (Gorcum), Henricus de, v. n. 149*a*.
277b *Gotti*, Vinc. Ludw., OP, v. n. 22.
277c *Granado*, Jac., SJ, v. n. 23.
277d *Grandi*, Bon. M., OP, v. n. 24.
277e **Gravenegg*, Wolfg., SJ, v. n. 150.

278 *Graveson*, Ignatius Hyacinthus Amat de, OP (1670 bis 1733), Epistolae ad amicum scriptae theologico-historico-polemicae, in quibus doctrina de gratia seipsa efficaci et praedestinatione gratuita ad gloriam ante omnem praevisionem meritorum contra scholae thomisticae adversarios asseritur et vindicatur. Romae 1728—1730, 4°, 3 t. Ven. 1761 (*KL* I, 1964). *Hurter* IV³, 1188, qui ait: ‚quae (epistolae) eruditae quidem sunt, felle tamen non carent, imo iacula et ignem spirant, maxime cum Iesuitarum doctrinas auctor insectatur.'

KL V, 1045. *KlHl* I, 1769. *QE* II, 805.

Quadros, n. 197. Ricardi, n. 303.

279 Cf. *Guyard*, Bernardus, OP († 1674), Discrimina inter doctrinam Thomisticam et Iansenianam. Par., Dionysii Thierry, 1655, 4° (628 pp.). *QE* II, 653. *Hurter* IV³, 67.

280 *Hacket*, Ioann. Bapt., OP († 1676), Controversorium theologicum, complectens omnes tractatus totius 1 II. Romae 1654, fol. (532 pp.). *QE* II, 579.

Mit ihm ist vielleicht identisch Joh. *Hecquet* OP, der schrieb: 1. Commentarius theologicus. complectens omnes tractatus totius 1 II partis. Romae 1659, fol. — 2. Synopsis theologica de fide, spe et caritate. Romae 1675, 4°. *Hurter* IV³, 32.

280a **Hardter*, Henr., OSB, v. n. 151*a*.

Hecquet, Ioann., OP, v. Hacket, n. 280.

280b **Henricus*, Benedictus, O. Carm. (Hispanus, in Granatensi gymnasio sacrae Scripturae prof., 1590), Theologica in S. Thomam commentaria. *Antonio* I, 211.

Henricus a s. Ignatio, O. Carm., v. Ignatio, Henricus, a s., n. 281*c*.

(Fortsetzung folgt.)

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Josef Mausbach: Grundzüge der katholischen Apologetik.** Zum Gebrauch beim akademischen Studium. Münster i. W. 1916. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. (158 p.)

Apologetik ist vor allem Abwehr der zeitgenössischen Einwände gegen die Wahrheit der katholischen Kirche, wenn auch in systematischer Form. Prälat Mausbach hat es in vortrefflicher Weise verstanden, in knapper Form einerseits die Haupteinwände der Neuzeit — wobei auch die älteren zum Wort kommen — zusammenzufassen, anderseits deren positive und negative Widerlegung zu bieten.

Der Aufbau der Apologetik erfolgt in drei Teilen: Theorie der Offenbarung, die Tatsache der heilsgeschichtlichen Offenbarung, die Fortpflanzung und Verkündigung der Offenbarung durch die Kirche. Die Behandlung der demonstratio religiosa (Dasein Gottes, Unsterblichkeit, Notwendigkeit der Religion) verweist Mausbach an die Philosophie. Als Formalaufgabe der Apologetik bezeichnet er mit Recht den Nachweis, daß Gott eine übernatürliche Offenbarung und Religion gestiftet habe (p. 2). In diesem Sinne zieht er auch die Lehre von der Kirche in die Apologetik ein, um nachzuweisen, „daß die katholische Kirche die allein wahre Trägerin und Lehrerin des Christentums in der Geschichte ist“ (p. 2), bzw. um „die göttliche Stiftung und Leitung der katholischen Kirche als der bleibenden Trägerin der Offenbarung“ (p. 3) zu zeigen. Aber auch Mausbachs Darstellung ist einfach ein Abriß der Dogmatik über die Organisation, die Kennzeichen, das Lehramt der Kirche, wozu noch die Partie über die Inspiration der Heiligen Schrift kommt. Charakteristischerweise hat Mausbachs Kollege an der Universität Münster, Professor Diekamp, diesen ganzen Traktat nochmals in seiner „Katholischen Dogmatik“ behandelt (erster Band, 1917, 19 bis 64). Dies hat mich nur in meiner im Divus Thomas I, 79 bis 89 ausgesprochenen Ansicht bestärkt.

Zu wünschen lassen die Literaturangaben, die zum Teil einseitig ausfielen. Im einzelnen habe ich folgendes notiert: P. 7 soll es wohl heißen, daß die Forschung unvollkommene und egoistisch getrübte Quellen der Religionsverirrungen, statt „der Religion“, aufweist. P. 22 heißt es ungenau: „Das Wunder läßt sich nicht trennen vom Charakter des Wundertäters“; das ist nur richtig, wenn ein Wunder zum Zeugnis der Heiligkeit des Wundertäters gewirkt wird. P. 26 heißt es: „Gott kann sich (beim Wunder) eines Geschöpfes bedienen; aber dieses ist nicht tätig als wirkende Ursache, sondern nur als Werkzeug Gottes.“ Aber auch das (physische) Werkzeug ist als bewirkende Ursache tätig, nur nicht als Hauptursache (causa principalis). So ist Gott der Hauptverfasser der Heiligen Schrift, die Hagiographen aber die werkzeuglichen, tätig bewirkenden Verfasser; vgl. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XX (1906, p. 421 f., 436 ff.). Fraglich erscheint mir auch die weitere Bemerkung: „Für den apologetischen Zweck des Wunders macht es übrigens wenig aus, ob die Wirkung ein striktes Allmachtswunder ist oder auch durch die natürliche Macht der Engel erklärt werden kann (relatives Wunder), daß das Eingreifen himmlischer Mächte nur im Einklang mit Gottes Willen geschieht“ (p. 25.) Aber was die guten Engel mit ihrer natürlichen Macht“ vermögen, können auch die Teufel. Außerdem

sind die in der Apologetik verwerteten Wunder tatsächlich ausschließlich absolute Wunder. Bezüglich der Kennzeichen (notae) der heiligen Kirche verlangt Mausbach, daß sie mit dem Wesen der Kirche zusammenhängen müssen, „so daß sie, wenigstens in ihrer Gesamtheit, nur der wahren Kirche zukommen" (p. 100). Die Merkmale aber hängen nicht bloß mit dem Wesen der Kirche zusammen, sondern sind Proprietäten derselben (allerdings im analogen Sinne des Wortes); darum kann der wahren Kirche keines der Merkmale fehlen. Siehe unsere „Bemerkungen zur Lehre von den Merkmalen der Kirche", Divus Thomas I (1914), p. 57 bis 78[1]. P. 119 bespricht Mausbach das Verhältnis von Kirche und Staat. „Grundsätzlich sind beide Gesellschaften selbständige, mit allen Existenzmitteln ausgestattete Gemeinschaften und die leitenden Gewalten beider sind auf ihrem Gebiete souverän. Es müsse jedoch der Kirche eine höhere Würde und Bedeutung eigen sein." Mit diesen Worten ist aber das Verhältnis der Kirche zum Staate nicht bestimmt. Es gibt ferner gewiß Rechte, welche die Kirche „im Laufe der Geschichte über die Grenzen des geistlichen Gebietes hinaus erworben hat". Aber Mausbach will doch wohl nicht jede Verbindung von Kirche und Staat dazu rechnen! Ebenso wenig erschöpfend ist die Bestimmung des Wesens der Inspiration (p. 141). Mausbach schreibt: „Zur Inspiration gehört eine übernatürliche Anregung des Willens zur Abfassung der Schrift.. Auch die Tätigkeit der Vernunft steht unter Anregung und Leitung des Heiligen Geistes. Der Gedankeninhalt der Schrift wird nicht rein menschlich bestimmt, sondern steht unter Gottes Plan und Absicht." Eine solche „Anregung und Leitung" oder auch „göttliche Beeinflussung" findet aber auch bei der göttlichen Leitung der Kirche in ihrer Lehrtätigkeit, besonders bei dogmatischen Entscheidungen, statt, ja sogar bei der schriftstellerischen Tätigkeit der Kirchenväter und Lehrer. Jede Bestimmung der Inspiration muß erklären, wie Gott nicht nur zur Abfassung der Heiligen Schrift „anregt", sondern wie Gott der Urheber derselben ist, wie die Schrift das Wort Gottes ist.

Ettal (Oberbayern) *P. Reginald M. Schultes O. P.*

2. **Prof. Dr. Fr. Gillmann: Die Notwendigkeit der Intention auf seiten des Spenders und des Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik.** (Erweiterter Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Der Katholik[4] 1916, 74 p.)

Prof. Gillmann untersucht die Stellung der Frühscholastik zum Intentionsproblem, d. h. zur Frage, ob zur gültigen Spendung eines

[1] Auf die Erwiderung von Professor Th. Spačil (Zeitschrift für katholische Theologie, 1915, p. 231 bis 255) glaubten wir nicht weiter eingehen zu sollen, da er: *a)* erklärt, unsere Ansicht nicht bekämpfen zu wollen (p. 255); *b)* bloß von der Möglichkeit sprechen will, es genüge unter Umständen ein klares Merkmal in der Kirche, ohne ein bestimmtes Faktum vor Augen zu haben (p. 254); *c)* seine frühere Ansicht so eingeschränkt hat (p. 249, 254), daß sie im wesentlichen aufgegeben erscheint. Zu bemerken wäre noch, daß wir keineswegs den Unterschied von negativen und positiven Notae bestreiten wollten, aber darauf bestehen müssen, daß die vier Merkmale der Einheit usw. wesentlich und notwendig positive Tatsachen besagen.

Sakramentes von seiten des Spenders eine bestimmte Intention erforderlich sei und welche, ob ferner zum gültigen Empfange von seiten des Empfängers die Intention oder der Wille vorhanden sein muß, das Sakrament zu empfangen. Gillmann untersucht rein historisch die Lehre von zirka 40 Autoren, von Hugo von St. Viktor angefangen bis auf Wilhelm von Auvergne.

Die Notwendigkeit einer Intention beim Spender verneinen Robert Pulleyn († 1170), [Gratian], Roland Bandinelli (Alexander III.), Gandulph mit seiner Schule und Petrus von Blois. Diese verlangen zur Gültigkeit lediglich die Notwendigkeit der Einhaltung des wesentlichen (Tauf-) Ritus. „Tantum ergo tunc neges baptizatos, quando quod suum et proprium est baptismi, id praeteritur" (R. Pulleyn; M. P. L. 186, 841); Roland verlangt nur, daß die Taufe in forma Ecclesiae erfolge (Gillmann, 13); Gandulph bestreitet beim Täufer ausdrücklich die Notwendigkeit der Intention (Gillmann, 15); Simon von Bisiano wagt nicht, zu entscheiden (p. 24 ff.); Petrus von Blois hält die Taufe nur dann für ungültig, wenn das Werk, d. h. die Taufhandlung, selbst fingiert wurde (p. 30). Die vorherrschende Ansicht aber vertrat die Notwendigkeit der Intention beim Spender zur Gültigkeit der Sakramente. So verlangen die Intention, zu taufen oder zu konsekrieren: Hugo von St. Viktor, die Sententiae divinitatis, die Sentenzen von St. Florian, Omnibene, der Sentenzenmeister, Stephan von Tournai, Sikard von Cremona (wenigstens bei der Konsekration der Eucharistie), Huguccio, Petrus Comestor und Petrus Cantor. Alanus von Lille fordert vom Spender, „ut intendat ministrans observare formam Ecclesiae" (Theol. reg., r. 111, M. 210, 689). Präpositinus hat zuerst die Formel „intendere quod facit ecclesia": „nisi enim quis intendat facere hoc quod Ecclesia facit" (Gillmann, p. 54). Ebenso Wilhelm von Auxerre: „si intendit facere quod consuevit Ecclesia" (p. 71 f.).

Wir bemerken dazu folgendes: Die Vertreter der Notwendigkeit einer Intention beim Spender verlangen, daß der Spender des Sakramentes nicht bloß den in der Kirche üblichen materiellen Ritus, die einfache physische Handlung setze (z. B. die Abwaschung und das Aussprechen der Formel), sondern auch, daß er dabei die in der Kirche übliche Taufe spenden wolle, das tun wolle, was die Kirche bei Spendung des betreffenden Sakramentes tun will. Die Intention besagt also den Willen zu einer bestimmten, objektiv in Übung stehenden Handlung, nämlich den Willen, jene Handlung zu setzen, welche die Kirche bei Spendung der Taufe oder bei der Weihe oder bei der Konsekration setzt und zu setzen den Willen hat. Die Vertreter der negativen Ansicht dagegen begnügen sich damit, daß tatsächlich die in der Kirche übliche Form der Sakramente eingehalten werde, gleichgültig, ob bloß im Scherz oder Spiel oder ob von einem Betrunkenen. Beide Ansichten kommen also darüber überein, daß das von der Kirche Geforderte geleistet werden muß (in forma Ecclesiae, Roland); die Intention fordernde Ansicht verlangt außerdem den Willen dazu. So Simon von Bisiano: „intentio baptizandi vel voluntas baptizandi" (p. 24); Giraldus Cambrensis fordert Einhaltung der vollständigen Form und daß der Spender „id agere intendat (p. 52). Darum wird auch eine im Scherz gespendete Taufe als gültig

anerkannt, wenn dabei nur der Wille vorhanden war, zu taufen. In diesem Sinne verwenden auch Roland und Huguccio das Diktum, erst der Affekt (d. h. die Willensrichtung) differenziere eine äußere Handlung. Daher auch das immer wiederkeh ende Argument: Wenn keine Intention notwendig wäre, würde jede Abwaschung im Namen der Trinität eine Taufe sein. Nicht die Notwendigkeit der Setzung einer sakramentalen Handlung als solcher stand in Frage, sondern ob diese mit Willen und Absicht gesetzt werden müsse. Darum konnte die Antwort im Verlaufe auch nur bejahend ausfallen. Huguccio bemerkte ja richtig, daß in Wirklichkeit ein jeder, der die Taufhandlung vornehme, als vernünftiges Wesen eben damit zu taufen intendiere (p. 34). Im gleichen Sinne hat wohl auch Thomas die intentio verstanden. Auch er sagt, daß durch dieselbe die materielle Handlung zur sakramentalen gemacht werde (S. Th. III. q. 64, a. 8). Wenn er beifügt: „Et haec intentio exprimitur per verba quae in sacramentis dicuntur", so setzt auch er mit Huguccio voraus, daß die Worte der Form mit Willen im Sinne der Kirche ausgesprochen werden: „in verbis quae profert, exprimitur intentio Ecclesiae" (ad 2). Wenn er also fordert, daß der Spender „intendat facere quod facit Christus et Ecclesia" (ad 1), so erachtet er diese Forderung als erfüllt, wenn der Spender den Willen hat, Form und Materie so zu setzen, wie er es als Einsetzung Christi und Praxis der Kirche kennt. Die Frühscholastik stimmt also mit der Definition des Tridentinums (Sess. VII, de sacr. c. 11) überein — die Formen intendere baptizare (consecrare), servare formam Ecclesiae sind inhaltlich (implicite) gleichwertig mit der später approbierten: intendere quod facit Ecclesia = die kirchliche Aktion vornehmen wollen. Darum fügt das Konzil auch „saltem bei, weil wenigstens dieser Wille beim Spender erfordert ist. Wo dieser Wille vorhanden ist, besteht auch der protestantische Vorwurf nicht mehr zu Recht, als bestehe die katholische Sakramentenspendung in einem bloß äußerlichen Mechanismus[1].

Auch in der zweiten Frage, ob zum gültigen Empfange der Sakramente ven seiten des Empfängers Intention notwendig sei, geht die Frühscholastik auseinander. R. Pulleyn läßt auch einen scherzhaften Empfang gültig sein; Gratian erachtet die den Juden wider ihren Willen gespendete Taufe für gültig, ebenso hindere die Fiktion des Täuflings die Gültigkeit nicht; ebenso Gandulph, Petrus von

[1] Damit erledigen sich auch einige Bemerkungen Gillmanns. So Anm. 5 zu p. 11: Pulleyn hat allerdings ausdrücklich nur die Notwendigkeit der Einhaltung des wesentlichen Taufritus gefordert, aber da er nur den kirchlichen Ritus im Auge hat und diesen mit Willen gesetzt wissen will, so ergibt sich in der Sache ein intendere quod facit Ecclesia. Das Gleiche gilt von der Formel des Alanus: ut intendat ministrans observare formam Ecclesiae (zu Anm. 3, p. 51). Ob Alanus (l. c.) und Huguccio (Anm. 6 zu p. 34) Vertreter der intentio externa seien, Petrus Cantor (Anm. 2 zu p 49) und Praepositinus (Anm. 2 zu p. 54) aber nicht, hängt außerdem von der genaueren Bestimmung des Sinnes von intentio externa ab. Unseres Erachtens fordert die Frühscholastik nur intentio externa — im oben ausgesprochenen Sinne.

Blois, Huguccio, Petrus Cantor, Praepositinus. Als Grund figuriert besonders die Kindertaufe. Dagegen verlangen Intention (bei Erwachsenen) Alexander III., der Magister Sententiarum, Rufinus, Stephan von Tournai, Simon von Bisiano, Johannes Teutonicus und besonders Innozenz III. in der Dekretale „Maiores". — Einhellig ist die Lehre, daß zur Eheschließung Konsens der Brautleute in die eheliche Verbindung erforderlich ist, obwohl sich auch da Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers, Stephan Langton und Wilhelm von Auxerre (p. 62, 72) mit einem consensus verborum, ohne consensus animorum, begnügen.

Gillmanns wertvolle Untersuchung wird noch interessanter durch die vielfach eingestreuten historischen Konstatierungen.

Kloster Ettal *P. Reginald M. Schultes O. P.*

3. **Dr. Nikolaus Kaufmann: Elemente der Aristotelischen Ontologie.** Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker. Leitfaden für den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik. Zweite verbesserte Auflage. Luzern, Raeber & Cie, 1917. 8°. (174 p.) Frks. 3.

Über die Vortrefflichkeit der Kaufmannschen „Elemente" herrscht nur eine Stimme des Lobes; vgl. die vom Verleger zusammengestellten, dem Buche beigegebenen Auszüge aus Besprechungen in verschiedenen Zeitschriften. Die zweite Auflage wurde erweitert und verbessert. Die von der suaresischen Schule bekämpfte — neuestens in mäßigen Grenzen geduldete — Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein findet an Kaufmann einen entschiedenen Vertreter (p. 66, 67). Das Inhaltsverzeichnis sähe ich lieber vorne und an dessen Stelle rückwärts ein alphabetisches Register.

Graz *A. Michelitsch*

4. **Dr. Franz Diekamp**, Prof. a. d. Univ. Münster: **Katholische Dogmatik** nach den Grundsätzen des hl Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Erster Band. Zweite, neubearbeitete Auflage. Münster i. W., Aschendorff, 1917. 8° (X, 308 p.) Mk. 4·60.

Die erste Auflage dieses Buches erschien als Manuskript. Seit Gloßners „Lehrbuch der katholischen Dogmatik" (Regensburg 1874, 2 Bde.) erschien in deutscher Sprache keine Dogmatik mehr, die vom Standpunkte des Thomismus geschrieben gewesen wäre. Angesichts der Empfehlungen des hl. Thomas durch Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. bedeutete dieser Zustand eine Lücke in der deutschen theologischen Wissenschaft, die auszufüllen sich Verfasser durch Herausgabe seiner Dogmatik entschloß. Daß die thomistische Schule wirklich dem hl. Thomas folge und darum kein „Bannesianismus" sei, bezeugt neuestens Papst Benedikt XV., der dem Dominikanerorden das ehrende Zeugnis gibt, daß er „niemals, auch nicht um Nagelbreite (ne latum quidem unguem) von seiner (des hl. Thomas) Lehre abgewichen ist" (vgl. Vorwort IV). Angesichts der unentschiedenen Stellung der meisten deutschen Dogmatiker zum hl. Thomas hat Diekamp diesen geradezu ein geistliches Werk der Barmherzigkeit erwiesen, das zu ihrer vollen Gesundung beitragen möge. Alle Päpste seit dem hl. Thomas, sagt

Kard. Billot, noch so verschieden nach Nationalität und Bestrebungen, sind doch einig in der Empfehlung der Lehre des hl. Thomas. Diese Stellungnahme des obersten Lehrers der Kirche durch Jahrhunderte kann nicht ohne besondere Leitung der göttlichen Vorsehung gewesen sein. Darum freuen wir uns von Herzen, daß die Worte des Papstes endlich auch in Deutschland fruchtbaren Boden gefunden haben. Der hl. Thomas kann mit einem so verständigen, tüchtigen Schüler, wie es Diekamp ist, sehr zufrieden sein.

Ex ungue leonem — aus der Stellungnahme zu Molinas *scientia media* erkennt man den Thomisten. Während andere darüber viel herumreden und schließlich sagen, daß sie nichts wissen, sagt es Diekamp klipp und klar, daß das mittlere Wissen nichts sei. Die Fragestellung Molinas geht dahin, „ob Gott das Bedingtzukünftige vor jedem freien Ratschlusse seines Willens weiß und ob dieses Wissen somit eine besondere Erkenntnisart zwischen der scientia necessaria und libera bildet. Dieses behauptete Molina und dies leugnen die Thomisten" (p. 169). Sie leugnen es mit dem hl. Thomas, nach welchem die Wurzel der Kontingenz der göttliche Wille ist. Wie Kard. Toletus sagt, setzt Gott nach Thomas zuerst bestimmte Wirkungen fest, und dann deren Ursachen, was nach den Molinisten ein „Widerspruch" ist. Dies ist die klaffende Lücke zwischen Molina und Thomas. Die scientia media Molinas, führt Diekamp (p. 183—187) aus, ist 1. gegenstandslos. „Zwischen dem Gegenstande der scientia necessaria und der scientia libera kann es nichts Mittleres geben". „Insbesondere kann die bedingtzukünftige freie Handlung des Geschöpfes ebenso wie die wirklichzukünftige nur Gegenstand der scientia libera sein. Denn nichts ist irgendwie zukünftig, bevor Gott es mit Freiheit beschlossen hat. Da nun die molinistische scientia media die Erkenntnis sein soll, durch die Gott das Bedingtzukünftige vor jedem Dekrete seines freien Willens voraus weiß, so gibt es für sie kein Objekt." 2. Es fehlt ihr das Erkenntnismedium. Wie irrende Schafe gehen deren Vertreter um dieses herum. 3. Sie verneint die unbedingte Abhängigkeit, in welcher jegliche Tätigkeit des Geschöpfes zur ersten Ursache steht. 4. Sie wird der Notwendigkeit des Bitt- und Dankgebetes nicht gerecht. Denn wenn die Gnade nur wirksam wird, weil wir ihr zustimmen, „so haben wir das wahrhaft Ausschlaggebende im Heilsgeschäfte uns allein zuzuschreiben". — Der vorliegende erste Band behandelt nach einer Einleitung (p. 1—130) die Lehre von Gott dem Einen (p. 131—209) und Dreieinigen (p. 210—300). Es folgt das Register (p. 301—308).

Graz *A. Michelitsch*

5. **Dr. Bernhard Dörholt,** Universitätsprofessor zu Münster i. W.: **Der Predigerorden und seine Theologie.** Jubiläumsschrift (zum 700jährigen Jubiläum des Predigerordens). 2. Aufl. Paderborn, Schöningh 1917. 8° (IV, 159 p.).

Vorliegendes Buch ist den Lesern dieser Zeitschrift, in deren 3. Jahrgang, Heft 4, es erschienen ist, bereits bekannt. In der Buchausgabe wurden einige Lücken ausgefüllt und Versehen berichtigt. Zu letzteren gehört auch, daß Krebs die „Defensa doctrinae D. Thomae" des Hervaeus Natalis herausgegeben habe (p. 32), während nur Bruchstücke veröffentlicht worden sind. Der erste Teil der vortrefflichen

Arbeit ist geschichtlich. Er zeigt den Thomismus im Kampfe mit dem Augustinismus, Skotismus und Molinismus. Das Ergebnis war die steigende Anerkennung der Lehre des hl. Thomas, wie sie in dem vom Verfasser mit Recht hochverehrten Predigerorden fortlebt, durch die Päpste bis auf die Gegenwart. Mit dem Molinismus beschäftigt sich Dörholt eingehender (p. 44 bis 68). Für Molina war Thomas eine sehr hohe Autorität, „aber keineswegs eine solche, der man nicht widersprechen dürfe, und er war sich durchaus bewußt, daß er mit seinen Aufstellungen von ihm abweiche und ihm schnurstracks widerspreche. Er wollte thomistisch und antithomistisch zugleich sein" (p. 45). Thomistisch im Sinne der Vorschriften seines Ordens; „antithomistisch, weil er, wie er offen gesteht, die Lehre des hl. Thomas über den göttlichen Einfluß auf die zweiten Ursachen nicht zu verstehen vermochte" (p. 46), nämlich S. th. I, q. 105, a. 5, wie er in der Concordia, q. 14, a. 13, disp. 26 sagt. Davon, daß die Lehre Molinas mit der des hl. Thomas über diesen Punkt „gleichberechtigt und gleichwertig" sei, kann keine Rede sein. Denn im Positionskriege der Congregatio de auxiliis ist zwar der Molinismus „der Verurteilung durch den Apostolischen Stuhl mit genauer Not entgangen", hat aber niemals „irgendwelche auch noch so geringe Anerkennung von seiten" des Apostolischen Stuhles „erhalten", „während die Lehre des hl. Thomas immer und immer wieder mit den höchsten Lobsprüchen bedacht worden ist" (p. 50). Ob sich auch die Molinisten auf die Konstitution Pretiosus Benedikt XIII. als „orthodoxi ac veri ipsius sectatores" berufen konnten (p. 54), möchte ich bezweifeln. Bei sotanen Umständen fordert Dörholt die Gesellschaft Jesu zum Verlassen des Molinismus auf. Bei ihrer „bekannten kirchlichen Gesinnung" werde sie dazu bereit sein, Opfer zu bringen, „selbst auch dann, wenn dies Opfer etwa Molinismus heißen sollte" (p. 67). Sie würde dadurch ihrem „innersten Wesen und ihrer ruhmreichen Vergangenheit" entsprechen „und sich dadurch ein neues Verdienst um die Kirche erwerben" (p. 68). — Der zweite Teil der Schrift bringt eine dankenswerte Analyse der Theologischen Summe des hl. Thomas und des Supplements Reginalds von Piperno zu dieser. Bei ersterer dient vielfach Joannes a s. Thoma als Führer. Verdient ist das Lob, das Del Prado gespendet wird durch den Vergleich desselben mit Capreolus (p. 62). Kapitelüberschriften und Register fehlen.

Graz *A. Michelitsch*

6. **Dr. Johann Nicolussi** S. S. S.: **Die Notwendigkeit der heiligen Eucharistie.** Bozen, Lindau, Buchs, Schaan, Verlag Emmanuel, 1917. gr.-8° (205 p.). *K* 5, Mk. 4, Frks. 5.

Die sehr gehaltvolle Schrift des Eucharistiners Nicolussi kommt auf Grund sorgfältiger Untersuchungen zum Ergebnis, daß der wirkliche oder ersehnte Empfang der heiligen Eucharistie zum Heile absolut notwendig sei (necessitate medii). Durandus, Suarez, Vazquez, Pohle u. a. leugnen dies. Aber die heiligen Väter Augustinus, Chrysostomus, Gelasius u. a. bejahen es. Auch der hl. Thomas macht (S. th. III, q. 79, a. 1, ad 1) den Empfang jeder Gnade vom wirklichen oder ersehnten Empfang der heiligen Eucharistie abhängig. Als inneren Grund hiefür gibt er (l. c., q. 73, a. 3) im Sinne der altchristlichen Lehre die durch die Eucharistie erfolgende innere Ver-

einigung mit dem Leibe Christi an, die durch die Taufe angebahnt, durch die Kommunion vollendet wird. Der hl. Alphonsus schließt sich dieser Lehre, aus der die Notwendigkeit der frühen Kinderkommunion einleuchtet, an. Die weitere Frage, ob die Eucharistie alle Gnaden vermittle als Zweck (Salmantizenser) oder als bewirkende Ursache (Dom. Soto) wird im Sinne des letzteren beantwortet. Als Hauptschwierigkeit gegen diese Lehre von der Notwendigkeit der Eucharistie bringt Pohle vor, daß dann die alte Kirche durch Verweigerung der Eucharistie für gewisse Kapitalsünden einen „unverzeihlichen Frevel" begangen hätte. Dieser Einwand beweist zu viel — es wurde auch das Bußsakrament verweigert — und darum nichts. Wenn gesagt wird, daß die Eucharistie zur Erlangung der „ersten Gnade" notwendig sei, so wäre der Beisatz „heiligmachenden" nützlich gewesen (p. 200, Zeile 3 von oben, lies „erstere" statt „letztere"). Unnötige Wiederholungen hätten durch Verweis auf die Seitenzahl vermieden werden können. Alphabetisches Register fehlt. Die Dogmatiker werden die bedeutungsvolle Studie nicht unberücksichtigt lassen können.

Graz *A. Michelitsch*

7. **Dr. P. Sigisbert Cavelti** O. S. B.: **Die Streitschrift des seligen Abtes Berchtold von Engelberg.** Separatabdruck aus Angelomontana, Jubiläumsausgabe für Abt Leodegar II. von Engelberg. Gossau-St. Gallen, Buchdruckerei J. G. Cavelti-Hangartner, 1914. 8° (175 p.).

Aus der Handschrift 358, fol. 5 bis 23 (a. 1648) der Stiftsbibliothek in Engelberg (Schweiz) veröffentlicht Verfasser p. 157 bis 175 die Streitschrift des dritten Abtes dieses Stiftes, des sel. Berchtold (Abt 1178 bis 1197, starb 1197) gegen seinen Zeitgenossen, den ersten Abt des Klosters St. Johann im Thurtale, Burchard. Letzterer hatte in Briefen behauptet, daß nicht alle Seligen des Alten Testamentes ihre Seligkeit dem Erlösertode Christi verdankten. Durch die Beschneidung seien nämlich einige Gerechte von der Erbsünde befreit worden und diese hätte Christus nicht zu erlösen gebraucht. Die Erbsünde sei keine eigentliche Sünde, sondern nur eine Sündenstrafe. Gegen diese Irrlehren verteidigte Berchtold die katholische Lehre mit den Waffen der Heiligen Schrift, der Väter und der Dialektik. Nach der erwähnten Handschrift widerrief Burchard seine Irrtümer vor seinem Tode. Dem Texte schickt Verfasser eine nach allen Seiten eingehende Würdigung voraus. Eine sehr verdienstvolle dogmengeschichtliche Arbeit!

Graz *A. Michelitsch*

8. **Dr. P. Joh. Nicolussi** S. S. S: **Das Verhältnis zwischen dem Matthäus- und Markus-Evangelium.** Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates (Trient) und der Ordensobern. Bozen, Schaan, Lindau, Buchs, Verlag Emmanuel, 1917. 8° (62 p.). *K* 2, Mk. 1·50, Frks. 2.

Obwohl die meisten katholischen Exegeten bezüglich des Ursprunges der Evangelien der Traditionshypothese huldigen, hält Verfasser diese für unzulänglich, um die oft wörtliche Übereinstimmung zwischen dem griechischen Matthäus und Markus zu erklären. Er

spricht sich deshalb für die Benutzungsthese in der Weise aus, daß Markus den aramäischen Matthäus benutzt habe, der griechische Übersetzer des Matthäus dagegen das Markus-Evangelium. Diese von ihm verteidigte Ansicht stützt sich auf gewichtige innere Gründe und hat den Vorteil der Einfachheit. Nach der Entscheidung der Bibelkommission vom 26. Juni 1912 hat die hypothesis „dependentiae unius (Evangelii) a praecedenti seu a praecedentibus" nichts Unzulässiges an sich.

Graz *A. Michelitsch*

9. **Kapitza,** Erzpriester, Pfarrer in Tichau: **Die deutsche Kulturmission, der Katholizismus und die nationale Versöhnung.** Beuthen (Schlesien), Verlagsgesellschaft „Katholik", 1917. 8° (VIII, 185 p.).

Verfasser behandelt die Frage des Verhältnisses von Nation und Staat. Er bekämpft den Nationalismus als Rückfall in das Heidentum, den zu überwinden ein ideales Kriegsziel der Deutschen sei. Er befürwortet aber die Liebe zur eigenen Nation, die mit Gerechtigkeit gegen die Anderssprachigen verbunden ist. Er kann sich dabei auf den hl. Thomas berufen, der sagt: „Wir müssen jene auf besondere Weise lieben, welche infolge fleischlicher Abstammung mit uns verwandt sind" (p. 120). Ganz richtig bemerkt er, daß der übernationale Katholizismus dennoch mit dem Kosmopolitismus im Gegensatze stehe, weil ersterer die Existenz und die Rechte der einzelnen Nationen achtet (p. 122). Darum soll der Klerus weder kosmopolitisch noch nationalistisch, sondern national sein (p. 145). Kapitza folgt den Ideengängen von Frind (1899) und Haidegger (1902). Er kommt auch auf das österreichische Problem, das außerhalb Österreichs von so wenigen verstanden wird, zu sprechen und erwartet von dessen Lösung mit Recht Großes für die Menschheit. Er hebt die völkerversöhnende Sendung der katholischen Kirche hervor. Ihr Standpunkt ist theozentrisch, während der des Nationalismus anthropozentrisch ist. Verfasser hält überall Maß und berücksichtigt die wirklichen Verhältnisse. Darum werden ruhig denkende Politiker das Buch mit viel Nutzen lesen. Register fehlt[1].

Graz *A. Michelitsch*

10. **Lic. Dr. Theodor Simon,** Geheimer Konsistorialrat und Professor in Münster i. W.: **Richtlinien christlicher Apologetik wider Nietzsche.** Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1917. 8° (34 p.) Mk. 1·50.

Das Büchlein gibt treffende Waffen zum Kampfe gegen die brutalen Instinkte, deren wahnsinniger Prophet Nietzsche war.

Graz *A. Michelitsch*

[1] Das Kapitel über das Zentrum ist nicht zu billigen. (Anm. des Herausgebers.)

Register

Alanus von Lille 498f.
Alexander III., 498; IV., 173, 175; VI., 174; VII., 176, 363.
Alphons von Liguori, hl., 111, 356.
Ambrosius, hl., 111, 385.
Aristoteles, Politik (Rolfes) 253—276, 381f., 385f.
Assyrien 340.
Athanasius, hl., 385.
Atticus 412.
Augustin, hl., 22, 82f., 111, 336, 384, 411, 420f.

Babylon 340.
Bäumker Cl., 381f., 389, 391, 404, 407, 411f., 414, 424, 431f.
Bainvel J. V. 54, 80.
Bandinelli 498.
„Bannesianer" 88.
Bañez 348.
Basilarmembran 29.
Batiffol 343.
Baudrillart Alfr., Schreiben Kard. Bisletis an, 5—7.
Benedikt XIII., 172, 175f., 178, 363; XIV., 175, 183; XV., an R. P. Theißling OP. 1—4; an Lépicier 113f.; an Sinibaldi 114f.; über den hl. Thomas 26; 197, 349, 353, 362.
Benzoësäure 44.
Berchtold 503.
Bernhard, hl., 111.
Bernhard Sigismund SJ, 218, 221, 227, 231f., 233, 235, 237, 239f. 242.
Bernsteinsäure 44.
Billot, Kard., 52f., 54, 64, 68, 326
Billuart 46, 159.
Binzecher 218.
Bisleti, Kard., Porträt, vor 1; s. Baudrillart.
Boeckh Aug., 382
Bonaccorsi 326, 338
Bonaventura, hl., 356f., 423f.
Brassac 338.
Brucker SJ 62, 70, 326, 338, 341.
Brühl Norb., C. ss. R, Die spezifischen Sinnesenergien . ., 1915 (Gredt), 28—44.
Buonpensiere 27.

Caietanus 27, 48, 183, 372.
Camerlynck 56.
Capreolus 230.
Cavelti Sigisbert, OSB, 81, 503.
Cellini 80, 338.
Chauvin 79.
Chenevière 78.
Chloroform 44.
Colunga OP 341.
Commer Ernst 23, 367f.
Commissio biblica 71.
Condamin SJ 51f., 341.
Congregationen, römische, 5, 163, 196.
Crets 79, 326.

Dausch 79.
De Grott OP 71, 160f., 364.
De Jong 83.
Del Prado OP 218, 229, 241f., 502.
Dhorme OP 340.
Diekamp Fr., 500.
Diels 230.

Dörholt 196, 230, 501.
Dokumente 1—7, 113 f.
Dominikanerorden, Jubiläum, 1—4.
Dopplerscher Satz 43 f.
Dummermuth OP 84, 95.
Durand Alfr., SJ, 54, 68, 338, 341.
Durandus 186.

Eductio formae 419.
Empfindung 29 f., 31 f.,
Essentia et exsistentia 219 f.

Farben 28 f., -blindheit 33.
Feldner G., OP, 107, 277—321, 382.
Frick SJ 230, 241.

Gaben des Heiligen Geistes 244—252.
Gandulph 498.
Gerbsäure 44.
Gesellschaft Jesu 219 f., 227, 355, 374 f., 502.
Gillmann Fr. 498 f.
Giraldus Cambrensis 499.
Gnade, heiligmachende, 435—463.
Grabmann 371.
Grant 253.
Gredt J., OSB, 28—44.
Greßmann H. 340.
Gründer SJ 43.

Hackspill 338.
Hamm Fr. 111 f.
Heiligen Geistes, Gaben des 244—252.
Hertling G. v. 381.
Hettinger 154, 160, 165.
Hieronymus, hl., 327 f., 332.
Höpfl Hild., OSB, 54, 64, 67, 70 f., 338.
Holtum, Gr. v., OSB, 83—111, 252, 435—463.
Horváth Al., OP, 186—243.
Hugo v. St. V., 497.
Hugon OP 79, 326.
Huguccio 498 f.
Hummelauer SJ, 52, 54, 62, 69.

Imelmann 253.
Innozenz III. 500.
Inspiratio S. Scripturae 45—80, 322—346.
Institut, kath. in Paris, 5—7.
Interferenz 42 f.

Jácome Inn. M., OP, 45—80, 322—346.
Jellouschek C. J., OSB, 111 f.
Joannes a s. Thoma, OP, 159, 196.
Joannes Teutonicus 500.
Joannes XXII. 173, 177, 373.
Justin 385.

Kapitza 504.
„Katholik", Mainz, 192 f., 198 f., 201 f., 205 f., 207 f., 209 f., 212 f., 214, 216 f.
Kaufmann Nik. 500.
Klemens v. Alex. 111.
Klemens, VI., 173; VIII., 175 f., 178, 183; XII., 185.
Körperlehre, s. Rolfes, 381—435.

Lagrange OP, 56, 70, 329, 331, 333, 337, 341, 354 f.
Lamy 79.
Lebewesen 34.
Leble Beda, OSB, 77.
Ledóchowski SJ 219 f.
Leitner Fr., 79.
Leo XIII. 11 f., 14 f., 24 f., 26 f., 50, 157, 178, 184 f., 194, 349 f., 351 f., 354 f., 356 f., 358 f., 360 f., 364 f., 368, 370, 372 f., 377, 379.
Lessius SJ 435.
Licht 30 f., 32 f.
Lust 36.
Luyckx B. A., OP, 81 83.

Mainage Th., OP, 54, 67.
Mallon SJ 340
Martin SJ 219.
Materie 381 f.
Menthol 44.
Merkelbach H., 54, 64, 79, 338.
Michaëlis I. D., 78.

Michelitsch A., 116—152, 463—495, 500—504.
Modernismus 366.
Molinismus 230, 502.
Moral, Schönheit der katholischen 111.
Müller Joh., Die spezifischen Sinnesenergien nach 28—44.
Murillo SJ 54.

Nachbilder 38.
Neumark Dav., 81.
Nicolussi 503 f.

Ockham 187.
Omnibene 498.
Ontologie 500.

Paul V. 175, 363.
Pègues OP, 326.
Pesch Chr., SJ., 54, 79, 202 f., 209, 217, 237, 337; Tilmann SJ, 417.
Petrus, von Blois 498; Cantor 498; Comestor 498; Lombardus 498; von Poitiers 500.
Phantasie 31 f., 40.
Philoponus 385.
Phosphoreszenz 32, 38.
Pius, IV., 174, 183; V., 174, 176, 178, 184, 363; VI., 348; IX., 163, 364; X., 23 f., 50, 165, 176, 183, 185, 189, 194 f., 197, 206, 210 f., 222, 235, 349 f., 358, 361 f., 364 f., 366 f., 369, 373, 374 f., 377, 379.
Plato 382 f., 389 f.
Plotinus 81, 83.
Plutarch 385.
Politik, die des Aristoteles 253—276.
Pope OP, 322.
Praepositinus 499.
Prantl 372.
Prat SJ, 325 f., 337.
Probabilismus 111.
Pulleyn R., 499.

Qualitäten, sinnliche 28 f.

Reize, fremdartige 30 f.
Robinson Arm., I., 342.
Roger Bacon 383.
Roland 499.
Rolfes Eugen 253—276, 381—435.
Rufinus 500.
Ruville 111.

Sakramente 498 f.
Salmanticenses 159.
Santonin 30.
Sassen F. R. L., Plotin 81—83.
Schade Ludw., 77, 332.
Schätzler 27, 180.
Schanz 79.
Scheeben 163, 435, 437 f.
Scheil OP 340.
Schell 367.
Schiffini SJ 161, 338.
Schmerz 36.
Schmid 79.
Schultes OP 496—500.
Schwarzempfindung 36 f.
Scotus 187, 201, 217, 230, 356.
Scripturae sacrae inspiratio 45—80, 322—346.
Sikard von Cremona 498.
Simon Th. 504.
Simon von Bisiano 499.
Sinnesenergien, spezifische 28—44.
Sinnesqualität 29 f.
Sinnestäuschungen 39.
Sixtus V. 174, 363.
Stephan Langston 500.
Stephan von Tournai 500.
„Stimmen der Zeit“ 201 f, 236 f.
Straub SJ 156, 159, 161, 163, 349, 364.
Studien-Congregation 196, 203.
Suarez SJ 187, 201, 217, 241, 385 f., 424 f.
Süßigkeit 37.
Szabó Sadoc OP 8—27, 153—185, 347—380.

Tagesfragen, apologetische 111.
Temperatursinn 37.
Theißling OP 1—4.
Themistius 385.
Thomas von Aquin: Eifrige Pflege seiner Lehre 1—4. Approbation seiner Lehre 8—27, 153—185, 347—380. Kampf um den hl., 186—243. Utrum sit Thomista 83—111. Kommentatoren zur S. th. 116—

152, 463—495. Die Tätigkeit der Geschöpfe nach 277—321, 384, 429 f.
Thomas von Kempis 111.
Thomismus 83—111.
Töne 28 f.
Tosi 364.
Tournel 341.
Tugenden 244—252.

Ubaldi Ubaldo 78 f.
Urstoff, geschaffen nach Plato 410 f.; Begriff des — bei Plato 391—410.

Valentinus ab Assumptione, O.Carm., 27, 160.
Van Hoonacker 324, 341.

Wechselwirkung der Organe 35.
Weißempfindung 41 f.
Wilhelm von Auxerre 500.

Zanecchia OP 47, 79, 326.
Zeller Ed. 382, 384, 389, 403 f., 407, 411 f.
Zöllig 77

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau und Wien, I. Wollzeile 33.

Soeben ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Lehmen, A., S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Vier Bände. gr. 8°.

I. Band: Logik, Kritik, Ontologie, Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage, herausgegeben von P. Beck S. J. (XVIII u. 516 S.) Mk. 7·60; geb. in Halbkunstleder Mk. 10·—. Früher sind erschienen:

II. Band: Kosmologie und Psychologie. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Herausgegeben von Peter Beck S. J. (XX und 594 S.) Mk. 7·—; geb. Mk. 9·—.

III. Band: Theodizee. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Herausgegeben von Peter Beck S. J. (XIV und 306 S.) Mk. 4·—; geb. Mk. 5·60.

IV. (Schluß-) Band: Moralphilosophie. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. (XX und 354 S.) Mk. 4·40; geb. Mk. 6·20.

Divus Thomas

erscheint viermal jährlich, jedes Heft im Umfang von 8 Bogen. Der Jahrgang kostet in Österreich-Ungarn K 15.—, im Deutschen Reich Mk. 12.50. Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen sowie die Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Bez., Mechitharistengasse Nr. 4.

Beiträge und redaktionelle Mitteilungen sind zu richten an Prälat Protonotar Dr. E. Commer, Graz, Nibelungengasse Nr. 53.

Register

zu den Jahrgängen I, II, III (1914, 1915, 1916) des Divus Thomas

Abendmesse, s. Zimmermann.
Agennesie, s. Stiegele.
Aigner Damasus, OFM., Die Entwicklungslehre in ihrem Verhältnis zum Christentum II, 197 (Gredt).
Albert der Große, s. Manser, Horváth.
Alten Testament, Messiaserwartungen im —, s. Doeller.
Anschauung Gottes, Das natürliche Verlangen nach der —, von Dr. H. Kirfel, CssR, I, 33—57.
Apostolische Stuhl, der, zur Beleuchtung der römischen Frage, von E. Commer II, 399—476.
Aristoteles: Aristotelica (Brentano, Busse, Rolfes), besprochen von Gredt I, 368—377. S. Husik, Neumark, Rolfes (Politik).

Bannwart-Denzinger, Enchiridion symbolorum[11], 1911 (Schultes), I, 110.
Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur II[2], 1914; III, 1912 (Chrys. Baur), III, 118f.
Batiffol Pierre, L'Eucharistie[5], 1913 (Schultes), III, 230f. Urkirche und Katholizismus I, 218—224.
Baur Ben., OSB., s. Bessmer, Bödder, Meixner, Straubinger.
Baur Chrysost., OSB., s. Bardenhewer, Ruville, Schiwietz, Zimmermann.
Beaudouin R., OP., Tractatus de conscientia I, 212—214.
Becher Erich, Gehirn und Seele, 1911, II, 507f.
Benedictus XV., Summus Pontifex: Titulus ponitur ab E. Commer I, 385. — Ad Ben. XV. (Commer) I, 386. — Ad universos orbis catholicos hortatio I, 392—393. — Enc. *Ad beatissimi Apostolorum principis* II, 2—16. — Epistola ad R. P. D. Paschalem Morganti, archiepiscopum Ravennatensium et Cerviensium episcopum de sollemnibus saecularibus divo Aligherio parandis II, 16—18. — Motu proprio de Bononiensi theologorum collegio II, 18—20. — Motu proprio de Romana S. Thomae academia II, 20—22. — Die Enzyklika Benedikt XV. *Ad beatissimi Apostolorum principis* erklärt von E. Commer II, 22—75. — Motu proprio *Seminaria clericorum* (4/11 1915) III, 3—5. — Allocutio consistorialis *Nostis profecto* (6/12 1915), lateinisch III, 5—9, italienisch III, 9—12; Kommentar III, 12—70. — Epistola ad Ed. Hugon, OP., III, 258f.
Benson Robert Hugh, Bekenntnisse eines Konvertiten, 1914 (Hugo), II, 541—543.
Bessmer J., SJ., Philosophie und Theologie des Modernismus (Ben. Baur) I, 215.
Billot Lud., SJ., Card., oratio habita die 11. Martii (1915) in aula maxima Cancellariae Apostolicae pro instauratione Academiae S. Thomae II, 131—134.
Böckenhoff Karl, Reformehe und christliche Ehe, 1912 (Steiger), II, 396.

Bödder B., SJ., Theologia naturalis sive philosophia de Deo (Ben. Baur) I, 202—204.
Bohn Georges, Die neue Tierpsychologie. Deutsch von Thesing, 1912 (Gredt), II, 507, 513f.
Braun Otto, Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauung, 1912 (Hugo), II, 392.
Brentano Franz, Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes (Gredt) I, 368f. Aristoteles und seine Weltanschauung (Gredt) I, 372f.
Bücher, neue, eingesendete I, 123—128.
Busse Adolf, Aristoteles über die Seele, neu übersetzt I, 373f.

Caicedo Vinz. M., OP., s. Gómez Izquierdo.
Calderon, s. Margraff.
Cavelti Sigisbert, OSB., s. Coellen, Husik, Meier, Neumark, Schlunke, Ziegler.
Christentum, s. Glawe, Leonissa, Opitz, Scheeben-Rademacher.
Claudianus Mamertus, De statu animae libri tres I, 238—256; 332—368; 471—495.
Coellen L., Das Sein als Grenze des Erkennens (Cavelti) I, 518.
Commer Ernst: Pius X., I, 256 *a b.* — Ben. XV. titulus ponitur I, 385. — Ad Ben. XV. I, 386. — Pio X. titulus ponitur I, 387. — Alberto M. Weiß, OP., gratulatio facta I, 130. — Card. Lorenzelli I, 257—259. — Gredts, OSB., Elemente der Philosophie, besprochen I, 1—32. — Würdigung der Regierung Pius X. I, 394—444. — Schreiben Kard. Lorenzellis an —, II, 1. — Die Enzyklika Benedikt XV. *Ad beatissimi Apostolorum principis* II, 22—75. — P. H. Cormier, Generalmagister des Predigerordens, und das Thomasstudium II, 145—172. — Der Apostolische Stuhl II, 399—476 — Kommentar zur Allokution *Nostis profecto* (6/12 1915) III, 12—70. — Streiflichter auf die Welt der Relationen III, 129—180; s. Horváth. — Tituli Ordini Fratrum Praedicatorum ponuntur III, 379, 380. — Die Stellung des Predigerordens in der Kirche und seine Aufgaben III, 381—461.
Congregatio studiorum, s. Theses in s. Thomae doctrina contentae et a philosophiae magistris propositae adprobantur I, 388—392. — Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis Statuta retractata ex Motu proprio *Non multo post* (31/12 1914) II, 129f. — Dubia circa Motu proprio *Doctoris Angelici* et circa 24 theses philosophicas solvuntur III, 257f.
Cormier Hyac., Generalmagister, OP., Phototypie vor II, 129. — und das Thomasstudium II, 145—172.

Dante, s. Benedikt XV.
Dillinger Joh., Kirchliche und staatliche Armenpflege, 1912 (Steiger), II, 396f.
Doeller Jos., Das Buch Jona (Schumpp) I, 115f. Die Messiaserwartungen im Alten Testament (Schumpp) I, 218. S. Munz.
Dörholt Bernhard, Der Predigerorden und seine Theologie III, 462—590.
Dogma, s. Palmieri, Specht
Dokumente, s. Benedikt XV. Congregatio studiorum. Lorenzelli, Pius X.
Dominikaner-Ordens, 700jähriges Jubiläum des, III, 381—684. — Die Stellung des — in der Kirche und seine Aufgaben III 381—461. — Der — und seine Theologie III, 462—590. — Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des —, III, 637—656.
Drews Artur, Geschichte der Philosophie (Niehues) I, 120.

Ebbinghaus Herm., Abriß der Psychologie[4], 1912, 507, 509 f.
Ehe, s. Böckenhoff.
Eleutheropulos, Das Seelenleben . ., 1911 (Gredt), II, 197, 202 f.
Energiegesetz, Psychophysische Kausalität und —, II, 86—114.
Entwicklung, Wachstum und —, s. Ziese.
Ethik, s. Holtum, Stockums, Ude, Wundt Max.
Eucharistie, s. Batiffol.
Eucken Rudolf, s. Holtum.
Eudämonismus, s. Scharrenbroich.

Fahrion A., Philosophie und Weltanschauung (Niehues) I, 210 f.
Fides explicita und implicita, Die scholastische Lehre über —, als Grundlage der Dogmengeschichte, von Reg. Schultes, OP., II, 476—507.
Flaig J., Christoph Sigwarts Beiträge zur Grundlegung und Aufbau der Ethik (Wilms) I, 121.
Frage, römische, s. Apostolische Stuhl, der (Commer).
Frank Karl, SJ., Die Entwicklungslehre im Lichte der Tatsachen, 1911 (Gredt), II, 197, 199 f.
Frick C., SJ., Ontologia sive Metaphysica generalis, 1911 (Horváth), I, 204—206.
Friedländer M., Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, 1908 (Strohsacker), I, 112—114.
Frühwirth Andreas Franciscus von, OP., Kard., Phototypie vor III, 379.

Gasparri, Kard.-Staatssekretär, Porträt vor III, 1. — Leben III, 1—3 (Haring).
Gefühl, s. Ziegler.
Geny Paul, SJ., Questions d'enseignement de philosophie scolastique, 1913 (Gredt), III, 228—230.
Glaube, s. Reinhold.
Glawe W., Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, 1912 (Schultes), I, 225—230.
Goethe, s. Wundt Max.
Gómez Izquierdo Alberto, La vocación científica de los Seminarios. Discurso inaugural del año académico de 1913—1914 en el Seminario de Granada, por —, 1913 (Caicedo), II, 394.
Gott, s. Opitz, Reinhold.
Gottesbeweise, s. Holtum, Reinhold.
Grabmann M., Thomas von Aquin, 1912 (Schultes), I, 108 f.
Gredt Jos., OSB., Elemente der Philos. (lat., Commer) I, 1—32. — Seine Schrift *De cognitione sensuum externorum*, gegen eine subjektivistische Rezension von Mager, OSB., verteidigt von Holtum, OSB., II, 515—535. — S. Aigner, Becher, Bohn, Ebbinghaus, Eleutheropulos, Frank, Geny, Koschel, Leser, Prochnow, Schneider, Steinbüchel.
Gründer Hubert, SJ., Free Will, the greatest of the seven World-Riddles, 1911. Psychology, 1912 (Schacherl), II, 117—123.
Gutberlet C., Der Gottmensch Jesus Christus, 1913 (Schultes), I, 515—518.

Haring Joh., Kardinal-Staatssekretär Gasparri III, 1—3.
Herzig Ernst, Dr. med., Zur Geschichte des psychophysischen Parallelismus 1, 495—514. — Psychophysische Kausalität und Energiegesetz II, 86—114. — Die Stellung des psychophysischen Parallelismus zum allgemeinen Kausalitätsprinzip und zu den Tatsachen des alltäglichen Lebens II, 207—243.
Hellenisierung des Christentums, s. Glawe.
Hermes, s. Klopp.
Holtum Gregor von, OSB., Zu den Gottesbeweisen II, 243—260. — Kann ein System der Tugenden sub specie psychologica errichtet werden? II, 354—371. — Metho-

dologisch verfehlt und sachlich unhaltbar? (für Gredt gegen Mager) II, 515—535. — Die Darstellung der katholischen Lehre von der Einigung des Menschlichen und Göttlichen durch Rud. Eucken III, 222—227. — Zur thomistischen Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen III, 291—306. — Die neueste Kritik an den alten Gottesbeweisen III, 307—344; s. Isenkrahe.

Horváth Alex., OP., Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin als Textbuch II, 173—195. — Die Grundfesten des Thomismus II, 261—308. — Metaphysik der Relationen, 1914 (Commer), III, 134—180. — Aus der philosophischen und theologischen Literatur der letzten Jahre (Bäumker, Bund, Busse, De Wulf et Hofmans, Fritz, Funke, Gillet, Godefrid von Fontaines, Goldzieher, Guibert von Tournai, Irenaeus a s. Joanne Evangelista, Kant, Lehu, Marcone, Michelitsch, Paulsen, Pesch Chr., Pesch-Frick, Sentroul, Siger de Courtrai, Weingärtner, Wesselsky, Willems) III, 71—92. — Albert der Große und Thomas von Aquin als Begründer der christlichen Philosophie III, 591—636. S. Beaudouin, Boedder, Reinstadler.

Höver Hugo, O.Cist., s. Stockums.

Hohes Lied, s. Munz.

Hugo, s. Braun, Jaskowsky, Jesus Christus, Opitz.

Hugon Ed., OP., Epistola Benedicti XV. ad —, III, 258f.

Husik Isaak, Matter and Form in Aristotle, A. Rejoinder, 1912 (Cavelti), II, 536—538.

Iácome Innoc. M., OP., De natura inspirationis S. Scripturae II, 308—354; III, 190—221.

Inspiratio, v. Scriptura s.

Isenkrahe C., Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises, 1915 (Holtum), III, 307—344.

Jaskowsky Frdr., Philosophie des Vegetarismus (Hugo) II, 391f.

Jellouschek C. J., OSB., Zur Lehre der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik des Predigerordens III, 637—656.

Jesus Christus. Apologetische Vorträge (Hugo) I, 122. S. Gutberlet, Sachs.

Jona, Das Buch —, S. Doeller.

Kant-Gesellschaft, Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausgegeben von der —, Bd. I, II (Niehues) I, 207—209.

Kausalität, psychophysische, und Energiegesetz II, 86—114. — Die Stellung des psychophysischen Parallelismus zum allgemeinen Kausalitätsprinzip und zu den Tatsachen des Alltagslebens II, 207—243. S. Herzig.

Kenose, s. Waldhäuser.

Kirch C., SJ., Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae (Schultes) I, 110f.

Kirche, Bemerkungen zu der Lehre von den Merkmalen der —, von Schultes, OP., I, 57—89. — Synagoge und — in ihren Anfängen, s. Friedländer. — und Predigerorden III, 381—461.

Kirchengeschichte, Quellen der alten, s. Kirch.

Kirfel Heinr., Dr., CssR, Das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes I, 33—57.

Klopp Cl., Die Philosophie des Hermes, 1912 (Niehues), I, 209f.

Körperlehre, peripatetische, s. Schacherl.

Kohelet, s. Zapletal.

Konvertit, s. Benson.

Kopp Robert, Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christlichen

Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas I, 89—107; 160—197; 297—332; 445—470.
Koschel Jakob, Das Lebensprinzip, 1911 (Gredt), II, 205 f.
Kraus Oskar, Platons Hippias minor. Versuch einer Erklärung, 1913 (Zahlfleisch), II, 124—128.
Kuhlmann B. C., Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, 1912 (Steiger), II, 395 f.

Laperinne d'Hautpoul G., Lettres à un homme du monde sur les epîtres de saint Paul aux Corinthiens, 1910 (Schumpp), I, 116.
Leonissa, Jos. a., OMCap., Liberalismus und Christentum II, 372—382. — Wahre und falsche Mystik II, 543—560; III, 344—377. — Zur Mystik des hl. Thomas von Aquin, III, 232—255. S. Lottini.
Leser Herm., Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnislehre, 1911 (Gredt), II, 203 f.
Liberalismus, s. Leonissa.
Lorenzelli Kard., Porträt vor I, 257. — Beitrag zu seiner Lebensbeschreibung (Commer) I, 257—259. — Schreiben an M. Peillaube I, 131—132. — Schreiben an E. Commer II, 1.
Lottini Joann., OP., Compendium philosophiae scholasticae ad mentem S. Thomae Aquinatis[3], vol. II. (Leonissa) III, 232.
Lucaciu J. M., OP., Thomas et Molina, 1912 (Schultes), I, 108.
Luther, s. Glawe.

Mager Al., OSB., s. Holtum.
Manser G. M., OP., Zur Geschichte der Philosophie der patristisch-mittelalterlichen Zeit I, 133—147. — Alberts Stellung zur Autorität seiner Vorgänger II, 75—85.
Margraff N., Der Mensch und sein Seelenleben in den Autos sacramentales des Don Pedro Calderon de la Barca (Wilms) I, 215 f.
Meier Matth., Die Lehre des Thomas von Aquino *De passionibus animae,* 1912 (Cavelti), II, 382—390.
Meixner M. F., Reflexionen, Grundstriche zu einer realen Philosophie, 1. Bd., 1912 (Baur), I, 199 f.
Messer Aug., Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter. . . vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrh. (Niehues) I, 116—120.
Messiaserwartungen im AT, s. Doeller.
Metaphysica generalis, s. Boedder.
Michelitsch A., Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin III, 260—291. — Thomasschriften I, 1913, s. Horváth.
Mittelalter, s. Manser.
Mönchtum, s. Schwietz.
Molina, s. Lucaciu.
Moraltheologie, s. Prümmer, Schindler.
Morard Meinrad, OP., s. Prümmer, Schindler, Wundt Max.
Munz R., OSB., Die Allegorie des Hohen Liedes, 1912 (Doeller), I, 114 f.
Mystik, s. Leonissa.

Nadejde Demetrius C., Über quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit, 1912 (Schacherl), II, 115—117.
Neumark David, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Anhang zum 1. Band, Kapitel: Materie und Form bei Aristoteles, 1913 (Cavelti), II, 536—538.
Niehues Maurus, OP., s. Drews, Fahrion, Klopp, Messer, Kantgesellschaft, Rehmke.
Nietzsche, s. Scharrenbroich.

Ontologia, s. Boedder.
Opitz H. G., Das Christentum im Freilichte der philosophischen Kritik. Die Moderne auf dem Kriegspfade gegen Gott, 1911 (Hugo), I, 120.

Ostlers H., Kritischer Realismus (Gredt) I, 147—159.

Palmieri A., OSA., Il, progresso dommatico nel concetto cattolico, 1910 (Strohsacker), I, 111f.

Parallelismus, Zur Geschichte des psychophysischen —, I, 495—514. Vgl. Kausalität. — Die Stellung des psychophysischen — zum allgemeinen Kausalitätsprinzip und zu den Tatsachen des Alltagslebens II, 207—243. S. Herzig.

Paulus, hl., s. Laperinne d'Hautpoul.

Patristik, s. Bardenhewer, Manser, Rouet de Journel.

Peillaube, Schreiben Kard. Lorenzellis an —, s. Lorenzelli.

Philosophie, Elemente der —, s. Gredt. — und Weltanschauung, s. Fahrion. — Thomistische —, Apostolisches Schreiben über die —, s. Hugon. — *Geschichte* der —, s. Drews, Manser, Messer, Rehmke.

Pius X. Gedicht (Commer) I, 256*ab*. — Würdigung seiner Regierung (Commer) I, 394—444. — Titulus ponitur (Commer) I, 387. — Motu proprio an das Anselmianum I, 259—261. — Motu proprio über die Förderung des Studiums des hl. Thomas in den katholischen Schulen I, 261—266. — Ermahnung an alle Katholiken des Erdkreises I, 338.

Plato, s. Kraus, Potempa.

Porträte: Benedikt XV., vor I, 385. — Cormier, OP., vor II, 129. — Kard. Gasparri, vor III, 1. — Kard. Lorenzelli, vor I, 257. — Albert Weiß, OP., vor I, 129. — Kard. Frühwirth, vor III, 379. — L. Theißling, Generalmagister, OP., vor III, 455. — S. Thomas Aquinas, vor III, 591.

Potempa V., Der Phaidros, 1913 (Zahlfleisch), I, 377—379.

Predigerorden, s. Dominikanerorden.

Prochnow Oskar, Die Theorien der aktiven Anpassung mit besonderer Berücksichtigung der Deszendenztheorie Schopenhauers, 1910 (Gredt), II, 197, 200f.

Prümmer Dom., M., OP., Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis, tom. I—III, 1915 (Morard), III, 124—126.

Psychologie, s. Gredt, Gründer, Holtum, Nadejde, Ziegler.

Realismus, kritischer, H. Ostlers (Gredt) I, 147—159.

Rehmke J., Grundriß der Geschichte der Philosophie[2], 1913 (Niehues), I, 116—118.

Reinhold G., Der alte und neue Glaube[3], 1911 (Schultes), I, 109f.

Reinstadler S., Elementa philosophiae scholasticae [7—8] (Horváth) I, 200—202.

Relationen, Streiflichter auf die Welt der — (Commer) III, 129—180. Vgl. Horváth.

Renz Oskar, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin, 1911 (Gredt), II, 204f.

Richter Gustav, Die Bewegung. Die vierte Dimension, 1912 (Schacherl), III, 122—124.

Römische Frage, s. Apostolische Stuhl, der (Commer).

Rolfes Eugen, Aristoteles' Politik, neu übersetzt, 1912 (Zahlfleisch), I, 383f.

Rouet de Journel, SJ., Enchiridion Patristicum (Schultes) I, 110f.

Ruville Albert v., Der Goldgrund der Weltgeschichte, 1912 (Chrys. Baur), III, 120f.

Sachs Jos., Das Gottessohnbewußtsein Jesu, 1914 (Schultes), III, 231.

Schacherl Damasus, OSB., Der Aufbau des unbelebten Stoffes nach dem heutigen Stande der Naturwissenschaft und die peripatetische Körperlehre III, 181—190. S. Gründer, Nadejde, Richter.

Scharrenbroich H., Nietzsches Stellung zum Eudämonismus, 1913 (Zahlfleisch), I, 379—383.

Scheeben-Rademacher, Die Mysterien des Christentums[3], 1912 (Wilms), I, 211 f.

Schindler, Fr. M., Lehrbuch der Moraltheologie[2], 1. und 3. Bd., 1913, 1914 (Morard), III, 126 f.

Schiwietz Stephan, Das morgenländische Mönchtum, 2. Bd., 1913 (Chrys. Baur), III, 120.

Schlössinger W., OP., s. Westermann.

Schlunke C., H. Rickerts Lehre vom Bewußtsein. Eine Kritik, 1912 (Cavelti), II, 390 f.

Schneider Karl Camillo, Tierpsychologisches Praktikum in Dialogform, 1912 (Gredt), II, 507, 513.

Schultes Reginald, OP., Bemerkungen zu der Lehre von den Merkmalen der Kirche I, 57—89. — S. Batiffol, Denzinger-Bannwart, Fides, Glawe, Grabmann, Gutberlet, Kirch, Lucaciu, Reinhold, Rouet de Journel, Sachs, Stiegele, Waldhäuser, Weiß Albert.

Schumpp Meinrad, OP., s. Doeller, Laperinne d'Hautpoul, Zapletal.

Scriptura s., De natura inspirationis, s. Scripturae II, 308—354.

Semenko, s. Smolikowski.

Sigwart Christoph, s. Flaig.

Sittengesetz, s. Ethik.

Smolikowski Paulus, CR, De philosophia excolenda Patris Petri Semenko, C. R., 1905 (Gredt), II, 196 f.

Specht Th., Lehrbuch der Dogmatik[2], 1912, 2 Bde. (Szabó) I, 230—235.

Steiger Aug, OCist., s. Böckenhoff, Dillinger, Jansen, Kuhlmann.

Steinbüchel Theodor, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino nach den Quellen dargestellt, 1912 (Gredt), III, 115—118.

Stiegele Paul, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie, 1913 (Schultes), II, 535 f.

Stockums Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, 1911 (Höver), II, 114 f. Vgl. Ude.

Straubinger H., Grundprobleme der christlichen Weltanschauung, 1911 (Baur B.), I, 214.

Strohsacker Hartmann, OSB., s. Friedländer, Palmieri.

Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, s. Friedländer.

Szabó Sadoc, OP., s. Specht. — Die Stellung des hl. Thomas in der Theologie III, 657—684.

Theißling Ludw., Generalmagister, OP., Phototypie vor III, 455.

Thomas von Aquin: Approbierte Thesen I, 388—392; III, 257 f. — Phototypie vor III, 591. — S. Benedikt XV. Billot, Grabmann, Horváth, Jansen, Kuhlmann, Leonissa, Lottini, Lucaciu, Meier, Michelitsch, Szabó.

Thomismus, Die Grundfesten des, II, 261—308.

Tierpsychologie, s. Gredt.

Trinität, s. Stiegele.

Tugenden, s. Holtum.

Ude Joh., Ethik. Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre, 1912 (Hugo), II, 391. Vgl. Stockums.

Vaterland und Vaterlandsliebe nach der christlichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas, von Dr. Robert Kopp, I, 89—107; 160—197; 297—332; 445—470.

Vegetarismus, s. Jaskowski.

Verlangen, natürliches, nach der Anschauung Gottes, von H. Kirfel, CssR, I, 33—57.
Vermeulen, s. Batiffol.

Waldhäuser M., Die Kenose und die moderne protestantische Theologie, 1912 (Schultes), I, 235—237.
Weiß Albert, OP.: Gratulatio facta (Commer) I, 130. — Apostolisches Schreiben an —, I, 130. — Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade [9—10], 1913 (Schultes), I, 514f.
Weltanschauung, s. Fahrion, Straubinger.
Wesenheit und Dasein, realer Unterschied von, III, 291—306. — Zur Lehre der Unterscheidung von — in der Scholastik des Predigerordens III, 637—656.
Westermann Erich, Kurze Skizze der Wahrheiten des Menschen, 1911 (Schlössinger), II, 394f.
Weltgeschichte, s. Ruville.
Wilms Hier., OP., s. Flaig, Margraff, Scheeben-Rademacher.
Wundt Max, Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals, 1913 (Morard), III, 127f.
Zahlfleisch J., s. Kraus, Potempa, Rolfes, Scharrenbroich.
Zapletal V., OP., Das Buch Kohelet[2], 1911 (Schumpp), I, 217f.
Ziegler Theobald, Das Gefühl, eine psychologische Untersuchung, 1912 (Cavelti), II, 539f.
Ziese E., Wachstum und Entwicklung, 1912 (Niehues), I, 217.
Zimmermann Franz, CpOp., Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart, 1914 (Baur Chrys.), III, 121f. — S. Claudianus Mamertus I, 238—256; 332—368; 471—495.

3 2400 00273 9450